حسبي

تشرف باستصحابه الفقير
عثمان زاده عبد الله كان الله له ١١٦٩

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
وقف عبده ١١٧٥

T. C.
MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI
RAGIP PAŞA KİTAPLIĞI
MÜDÜRLÜĞÜ
Sayı: 742

٨٥٨٤١

٨٥٠ ك

٦٥

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم يا خالق السموات والارض. ويا فاطر السموات والارض ويا نور السموات والارض ويا قيوم السموات والارض يا راحم المساكين ويا ساتر عيوب المعيوبين ويا مجيب دعوة المضطرين ويا اكرم الاكرمين ويا ارحم الراحمين اسالك سؤال مسكين مستكين ذليل مهين بحق حقك على كل احد وبحق لزوم عبوديتك لكل احد وبحق وجوب طاعتك على كل احد وبحق وصول رحمتك الى كل احد ان تنور قلب هذا الفقير الكسير بطلايع معرفتك وتشرح صدره بلوامع هدايتك وتزين لسانه بذكر تحميدك وتمجيدك وتعظم شانه بان توفقه للاقرار بتوحيدك وتفريدك وان لا يشغل قلبه بموجود سواك وان لا يبطل نور توحيده بظلمة الالتفات الى العناصر والافلاك والاملاك وان تسعده بالامن من عقابك الاليم وان تكرمه بلذة النظر الى وجهك الكريم وان ترزقه من انواع الكرامات بان يكون غريقا في بحار معرفتك حريقا بانوار محبتك يرى الكل معزولا في ساحة قدرك وقضائك معدوما عند طلوع نور كبريائك وان تصلي على محمد عبدك ورسولك في الملأ الاعلى وترزقه الكاس الاوفى والدرجة التي ذكرتها بقولك ولسوف يعطيك ربك فترضى اما بعد فان كتاب عيون الحكمة كتاب احسان سطرت في صحايف المفاخر وكتبت على جبهة الفلك الدائر وهو في الحقيقة كالصدقة المحتوية على غرر مباحث القدماء والمحيط بجامع كلمات الحكماء. فسالني بعض الاعزة من الاصحاب والخلص من الاحباب وهو تلميذي الحكيم محمد بن رضوان بن ملك شروان فسر مشكلاته وايضاح معضلاته والتفحص عن كيفية تبيانه والتصفح لمباديه وغاياته جمت عنه لامور احدها ان هذا الكتاب درة لم تثقب ومهرة لم تركب ولم تتعرض لتحليل تركيباته احد من الافاضل ولم يتشمر لهذا المقصود احد من الاواخر والاوايل فكيف اقدر على سكر البحر المتلاطم وسد طريق العارض المتراكم وثانيها اني مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجمله وتفاصيله فان جرت عليها ذيل المهادنة والمداهنة صرت كالراضي بتوجيه العباد الى مسالك والعناد وان تشمرت للكشف والبيان وقعت في السنة اهل الخزي والخذلان وثالثها هو ان هذا الكتاب مع انه في اصله غير مبني على المنهج القويم والصراط المستقيم قد اتفقت له آفة اخرى وهي انه كتاب صغير الحجم وفي اعتقاد الجمهور انه كثير العلم بسبب ان مصنفه في العلم عظيم الاسم فلهذا السبب عظم حرص الجمهور على معرفة اسراره ومعانيه وقويت رغباتهم في الاطلاع على حقايقه ومبانيه ثم ان الفاظ هذا الكتاب وجيزة مختصرة والمعاني المعتبرة غير مالوفة ولا مشتهرة والمطالب غير متمايزة بالفواصل المعلومة

والمقاصد غير مبنية بالالفاظ الناصة المفهومة فلاجرم كل احد
يفسره على وفق رايه وخاطره الكليل واذا تخيلوا ان المراد منه كذا
وكذا فربما كتبوا تلك الخيالات الفاسدة على الحاشية لظنهم انه يصير
ذلك سببا لايضاح ذلك الكلام وتحصيل ذلك المرام فاذا جاء
بعدهم اقوام اكثر جهالة من الاولين واقوى ضلالة من اولئك
السابقين فربما ظنوا بتلك الحواشى انها من متن الكتاب وانها ليست
من القشر بل من اللباب فحينئذ يدخلونه فى متن كلام المص الاول
ويصير ذلك سببا لحصول كل خلل وزلل ولقد شاهدت هذا النوع
من التحريف والتجزيف فى مصنفاتى ومؤلفاتى وكنت ابالغ فى ازالتها
عن متن الكتاب لئلا يحصل ما يوجب الارتياب والاضطراب
وانما وقع هذا والمدة اقل من الثلاثين فلان نقع والمدة زادت على
المائة والخمسين كان ذلك اولى وانما ذكرت هذا القدر لاشتمال
هذا الكتاب فى كثير من المواضع على كلمات كثيرة الخبط بعيدة عن
الضبط سبعد عندى ان تكون قائلها هو هذا المص الذى كان فى قوة
القريحة اية وفى جودة الفكر والنظر غاية فغلب على ظنى ان السبب
فى اختلاط تلك الكلمات المنحجة والتركيبات المعوجة ما ذكرناه
وقررناه ولمثل هذا السبب فكثيرا يقول جالينوس فى شرحه لكتاب
الفصول ان هذا فصل مدلس على ابقراط اذا كان يجد ذلك
الفصل ليبين الزلل سديد الاحتياط ثم ان ملتمس الشرح والتفسير
ما صرفه عن شدة الالتماس شئ من هذه المعاذير وكتب فى هذا المطلوب
الرفيع والمقصود المنيع هذا الكتاب الذى يرشد العقل الى اقاصى

منازل السيارين الى الله تعا وتقدس واكتفيت بالكلام القوى
والبحث السوى والمنهج الواضح والطريق اللائح وصنت القلم عن
فتح باب المشاتمات والكاغد عن التسويد بالمباهلات والملاعنات
وما سعيت البته فى اخفاء حق او ترويج باطل بل كل ما غلب على ظنى
صحته قررته بمقدار ما علمت وقدرت وما غلب على ظنى فساده افسدته
بمقدار ما استطعت فان يك صوابا فمن فضل الرحمن وان يك خطا فمنى
ومن الشيطان ثم توسلت به الى طلب الرضوان الاكبر والفوز بالمقام
للانوار والوصول الى الخيرات الحقيقة اللايقة بالقوى البشرية قبل
الموت وعند الموت وبعد الموت وسالته سبحانه ان يهدينى الى سواء
السبيل ويعيننى على تحقيق الحق وابطال الباطل انه الموفق للخيرات
فى كل كثير وقليل والحمد لله على الائه قال الشيخ هذا الكتاب يشتمل على
ثلثة اقسام منطق وطبيعى والهى قال المفسر هنا مسايل المسئلة الاولى
فى بيان ان المنطق ما هو اعلم انا اذا ادركنا امرا من الامور فان لم نحكم
عليه بحكم البتة فذاك هو التصور وان حكمنا عليه بحكم نفيا او اثباتا
فذاك هو التصديق والفرق بين التصور والتصديق هو فرق ما بين
البسيط والمركب واذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون جميع التصورات
والتصديقات غنيا عن الاكتساب وهو محال لانا نعلم بالضرورة ان علمنا
بحدوث العالم ووحدة الصانع ليس بضروري ويكون كسبيا وذلك ايضا
محال فينبغى ان يكون بعضها مكتسبا وبعضها غير مكتسب لكن ذلك
الاكتساب لا يحصل باى طريق كان والعلم به ايضا ضرورى بل لا بد له
من شرايط له خاصة والعلم المتكفل ببيان تلك الشرايط هو المنطق

فان قيل السوال عليه من وجوه الاول ان اكتساب العلم ان لم يتوقف
على المنطق فقد بطل قولكم وان توقف فهذا المنطق ان كان العلم به بديهيا
فليستغن عن تعلمه وان كان كسبيا فليفتقر اما الى نفسه واما الى منطق
اخر الثاني انا نرى اكثر اهل الدنيا من ارباب العقول السليمه والطباع
المستقيمة يتكلمون على احسن الوجوه استدلالا واعتراضا مع انهم لا يعلمون
شيا من المنطق الثالث ان التصورات غير كسبية فلا يكون البديهيات كسبية
فلا يكون لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا فلا يكون لزوم شئ
من العلوم عن اخر يتقدم كسبيا فيكون المنطق ضايعا فهذه مقدمات
اما المقصد الاولى وهي قولنا التصورات لا يكون كسبية فبيانه من وجهين
الاول ان طالب التصور اما ان يكون له شعور بذلك المط او لا يكون
فان كان الاول فقد امتنع الطلب لان تحصيل الحاصل محال وان كان
الثاني فقد امتنع الطلب ايضا لان ما لا يكون مشعورا به بوجه ما كان
الانسان غافلا عنه مطلقا والغافل عن الشئ مطلقا يمتنع كونه طالبا له
لا يقال لم لا يجوز ان يكون مشعورا به من وجه دون وجه فيكون الطلب
لتكميل ذلك الناقص لانا نقول الوجه المشعور به غير الوجه الذي
هو غير مشعور به لامتناع توارد النقيضين على الموضوع الواحد واذا
ثبت التغاير بين الوجهين فالوجه المعلوم يمتنع طلبه لامتناع تحصيل
الحاصل والوجه الذي هو غير معلوم يمتنع طلبه ايضا لان المغفول عنه
لا يكون مطلوبا الثاني هب ان التصورات في الجملة قد يكون ممكن
الطلب الا ان التصورات التي منها يتالف التصديقات البديهية
لا يكون كسبية لان تلك التصورات شرايط لتلك التصديقات المغنية

عن

عن الاكتساب وما يكون شرطا لغير المكتسب يجب ان لا يكون مكتسبا فثبت
ان التصورات التي منها تاتلف التصديقات البديهية غير كسبية المقدمة
الثانية في اثبات ان التصورات لما لم يكن كسبية وجب ان لا يكون المقدمات
البديهية كسبية والدليل عليه ان المقدمة البديهية هي التي يكون مجرد
تصور موضوعها ومحمولها كافيا في جزم الذهن باسناد احدهما الى الاخر
بالنفي او بالاثبات واذا ثبت هذا فنقول ان حصل ماهية الموضوع
والمحمول في الذهن لزم حصول التصديق لزوما ضروريا وان لم يحصلا
او لم يحصل احدهما امتنع حصول ذلك التصديق فثبت ان حصول
المقدمات البديهية غير كسبية المقدمة الثالثة في اثبات ان البديهيات
لما لم يكن كسبية لم يكن لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات كسبيا
والدليل عليه ان تلك البديهيات التي هي المستلزمة لحصول تلك
النتيجة الكسبية ان كانت مستجمعة بجميع الجهات المعتبرة في ذلك
الاستلزام كان حصول النتيجة واجبا لزوما ضروريا وان لم يكن مستجمعة
لكل تلك الجهات فح لابد معها من قيد اخر وذلك القيد ان كان بديهيا
فقد عاد الكلام الاول وان كان كسبيا فقد حصل قبل الكسبي الاول
كسبي اخر هذا خلف فثبت ان لزوم اللازم الاول عن تلك البديهيات
ليس بكسبي المقدمة الرابعة في بيان ان الحال في لزوم كل علم عما قبله
وجب ان يكون كذلك والامر فيه ظاهر لان الكسبي الثاني بالنسبة الى
الكسبي الاول كالكسبي الاول بالنسبة الى البديهيات وح يجري ذلك الدليل
فيه ايضا المقدمة الخامسة انه متى كان الامر كذلك لم يكن في المنطق
منفعة وتقريره ان المنطق كما قيل آلة صناعية يصون الانسان بها

فكر عن الغلط وذلك انما يعقل في الامور التي يكون بفعله واختياره واذا
كانت العلوم باسرها خارجة عن الاختيار لم يكن في المنطق فائدة والجواب
عن الاول والثاني انا لا نقول ان تحصيل المعارف الكسبية مشروط بتعلم
المنطق بل نقول تعلم المنطق يسهل ذلك ويكمله وتقريره ان يقول الناس
اما واجدون لهذه المعارف واما فاقدون لها اما الواجدون لها فقسمان
قسم وجدها على اقصى الوجوه بمقتضى اصل الفطرة النيرة الكاملة المبراة
عن النقصان وقسم اخر وجد بعض المعارف لكن تدنست فطرته الاصلية
بما طرأ عليها من عوارض الوهم ونوازع الخيال والاول هو القدوة لنفسه
ولغيره والثاني يحتاج الى الاول حتى تقابل غريزته لغريزته مقابلة النسخة
بالام فيصلحها به واما الفاقدون فقسمان قابل وغير قابل والقابل هو الفاقد
الذي يمكنه تحصيل ذلك المفقود وغير القابل هو الذي لم يحصل له هذا
القبول البتة واذا عرفت هذا فنقول علم المنطق يستغني عنه الاول
ولا ينتفع به الاخير واما الثاني فهو اكثر انتفاعا به من الثالث لكون
الثاني مطبوعا ولكون الثالث متكلفا واما الجواب عن السؤال الثالث
فهو ان يقول هب ان ترتب كل نتيجة على ما ينتجها ترتب ضروري لكنه
لا يبعد في بعض النفوس ان يتوقف استعدادها القبول هذا المنتج
المستلزم لهذه النتيجة على تعلم هذه النفوس المنطقية وعلى هذا
التقدير فيكون وجه النفع فيه ظاهرا المسئلة الثانية في بيان موضوع المنطق
اعلم انه سيجيء في كتاب البرهان انه لا بد لكل علم من شيء يبحث في ذلك
العلم عن اعراضه العارضة له من حيث هو هو وذلك الشيء هو الذي
يقال انه موضوع ذلك العلم وموضوع المنطق هو المعقولات الثانية

من حيث انه كيف يمكن تركيبها حتى يتوسل بتركيبها الى تعرف المجهولات
فيفتقر ههنا الى امرين احدهما تفسير المعقولات الثانية فنقول انا اذا
عقلنا السماء والارض والحجر والمثلث وغيرها من الماهيات فانا بعد
تعقلنا لها نحكم على بعضها بالبعض بكونها موضوعة ومحمولة وذاتية
وعرضية واجناسا وفصولا وانواعا امور زائدة على تلك الماهيات
فتعقل تلك الماهيات هو المرتبة الاولى والحكم عليها بالاحكام المذكورة
هو المرتبة الثانية فهذا هو المراد من قولنا المعقولات الثانية والبحث
الثاني في ان هذه الاعتبارات قد يبحث عنها انها هل هي موجودة ام لا
وهذا البحث ينظر فيه العلم الناظر في الموجود ولواحقه وايضا قد يبحث
عنها ان وجودها في النفس او فيها وفي الخارج وهذا البحث قد ينظر
فيه علم النفس وايضا قد يبحث عنها انه كيف يمكن تركيبها حتى تتادى
منها الى تعرف المجهولات وهذا هو موضوع علم المنطق المسئلة الثالثة
اختلفوا في ان المنطق هل هو علم ام لا وهذا البحث لفظي لانا بينا ان
المنطق انما يبحث عن الاعراض العارضة للمعقولات الثانية التي لا وجود
لها في الخارج فان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عما له وجود في الخارج
لم يكن المنطق علما البتة وان كان المراد بالعلم ما يكون بحثا عن كل ما له
وجود سواء كان في النفس او خارج فالمنطق علم المسئلة الرابعة كان
الشيخ ابو نصر الفارابي يسميه رئيس العلوم وكان الشيخ ابو علي ينكر هذه
الرياسة ويقول انه كالخادم للعلوم والالة في تحصيلها وهذا البحث
ايضا لفظي فان الرئيس ان كان هو الذي ينفذ حكمه على الغير ولا ينفذ
حكم غيره عليه فالمنطق رئيس العلوم باسرها لان حكم المنطق نافذ

في كل العلوم وشيء من العلوم لا يجري حكمه فيه وان كان شرطه كونه
رئيسا ان يكون مقصودا لذاته فالمنطق ليس كذلك المسئلة الخامسة
ان الشيخ ذكر تقسيم العلوم في اول الطبيعيات ونحن نشير الى خلاصة
ذلك ليصير كالمفسر لقول الشيخ ههنا هذا الكتاب مشتمل على ثلثة
اقسام منطق وطبيعي والهي فنقول العلم اما ان يطلب ليكون معونة
في تحصيل ساير العلوم وهذا هو المنطق او لذاته وهو اما ان يكون
علما بما لا يكون وجوده باختيارنا وهو العلم النظري او بما يكون وجوده
باختيارنا وهو العلم العملي والاول اما ان يكون علما بما وجوده متعلق
بالمادة في الخارج وفي الذهن وهو العلم الطبيعي او يتعلق بالمادة في الخارج
لا في الذهن وهو الرياضي او لا يتعلق بالمادة لا في الخارج ولا في الذهن
وهو الالهي واما الثاني فاما ان يكون بحثا عما يعرض للانسان وحده
من الفضايل والرذايل وهو علم الاخلاق او عما يتعلق بالامور المشتركة
بينه وبين خواصه وهو علم تدبير المنزل او عما يتعلق بالامور المشتركة
بينه وبين عامة الناس وهو علم السياسة فهذا هو الاشارة الى
ضبط العلوم واما الاستقصاء في شرح هذا الباب فسياتي في اول شرح
الطبيعيات قال الشيخ كل لفظ لا تريد ان تدل بجزء منه على جزء من
معناه فهو مفرد كقولك انسان فانك لا تدل باجزائه فيه على شيء وكل
لفظ تريد ان تدل بجزء منه على جزء من معناه فهو مركب كقولك
رامي الحجارة فانك تدل برامي الحجارة على شيء وبالحجارة على آخر
قال المفسر ههنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الحكيم ارسطوطاليس قال
اللفظ المفرد هو الذي لا يدل جزء منه على شيء اصلا حين هو جزء

فاوردوا عليه سؤالا وقالوا هذا يشكل بقولنا عبد الله فانه لفظ
مفرد مع ان له جزئين وكل واحد منهما دال على معنى واجاب الناصرون
لقوله عن هذا السوال بجواب حق وقالوا ان قولنا عبد الله قد يذكر ويراد
به جعله اسم علم وقد يذكر ويراد جعله نعتا وصفة فان اردنا الاول
فهو لفظ مفرد لكن لا معنى لشيء من اجزائه دلالة اصلا لان العلم هو اللفظ
الذي يجعل قايما مقام الاشارة الى ذلك الشخص المعين من حيث انه
ذلك المعين ولهذا قال النحويون اسماء الاعلام لا يفيد فائدة في المسميات
البتة بل هي قائمة مقام الاشارات واذا كان كذلك فقد ظهر ان
عبد الله اذا جعل اسم علم فانه لا يكون لشيء من اجزائه دلالة على شيء
اصلا اما اذا اردنا ان نجعل قولنا عبد الله نعتا وصفة فهو بهذا الاعتبار
مركب لا مفرد وهذا جواب حق عن السوال المذكور ومن الناس
من ترك تعريف اللفظ المفرد بذلك الوجه بل قال هو الذي لا يدل
جزء من اجزائه على جزء من اجزاء معناه وهذا القايل انما اختار هذا
الوجه فرارا من ذلك السوال فان قولنا عبد الله وان دل كل
واحد من جزئيه على شيء لكنه لم يدل شيء من اجزاء هذه الكلمة
على شيء من اجزاء هذا المعنى لان هذا اللفظ اذا جعل اسم علم كان
مسماه هو ذلك الشخص ولا يمكن ان يقال ان قولنا عبد يدل على
بعض اجزاء ذلك الشخص وقولنا الله يدل على بقية الاجزاء فثبت
ان قولنا عبد الله لا يفيد شيء من اجزائه شيئا من اجزاء معناه واعلم
ان اختيار الشيخ في الشفاء والاشارات هو الوجه الاول واختياره
في هذا الكتاب هو هذا الثاني ومنافاة بين القولين لان لكل احد

ان يفسر لفظه بما شاء واذا عرفت تفسير اللفظ المفرد فاللفظ المؤلف
والمركب ما لا يكون كذلك ثم ان عرفنا المفرد بالعبارة الاولى وهي
انه الذي لا يدل شيء من اجزائه على شيء اصلا حين هو جزؤه قلنا المركب
هو الذي يدل شيء من اجزائه على شيء حين هو جزؤه وان عرفنا المفرد
بالوجه الثاني قلنا المركب هو الذي يدل جزء من اجزائه على جزء من
معناه وهو الذي ذكره الشيخ ههنا المسئلة الثانية من الناس من فرق
بين اللفظ المركب وبين اللفظ المؤلف وتلخيص كلامه ان يقال الملفوظ
به اما ان يكون اجزاؤه لا تدل على شيء اصلا لا حين هي اجزاء لذلك
الملفوظ ولا لو انفردت وهذا هو المفرد كقولنا فرس وجمل واما
ان يكون تلك الاجزاء لا تدل على شيء حين هو جزؤه لكنها يدل لو انفردت
وهي كقولنا عبد الله فانه قولنا عبد وقولنا الله لا يدل واحد منهما
على شيء اصلا حين يكون كل واحد منهما جزء القولنا عبد الله اذا
جعلناه اسم علم ولكن كل واحد منهما لو انفرد باعتبار آخر فانه
يدل على شيء وهذا هو المسمى بالمركب واما ان يكون تلك الاجزاء
دالة على تلك المعاني حين هي يكون اجزاء لذلك الملفوظ كقولنا
الانسان حيوان وهذا هو المسمى بالمؤلف المسئلة الثالثة اما ان يكون
اللفظ مفردا والمعنى مفردا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا او يكون
اللفظ مفردا والمعنى مؤلفا او يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا فهذه
اربعة لا مزيد عليها اما القسم الاول وهو ان يكون اللفظ مفردا
والمعنى مفردا فهو مثل كل لفظ دل على معنى بسيط في ذاته واما القسم
الثاني وهو ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مؤلفا فهو كقولنا العالم

حادث

حادث وما يجري مجراه واما القسم الثالث وهو ان يكون اللفظ مفردا
والمعنى مؤلفا فهو كل لفظ مفرد وضع معرفا الماهية مركبة
واما القسم الرابع وهو ان يكون اللفظ مؤلفا والمعنى مفردا فهذا
محال لانا ان جعلنا مجموع ذلك اللفظ المؤلف اسما لتلك الماهية
كان مجموع ذلك اللفظ اسما مفردا وان جعلنا احد جزء اللفظ اسما
تاما لتلك الماهية كانت البقية لفظه مهملة واللفظ المهمل لا يتركب
مع اللفظ المستعمل تركيبا طبيعيا قال الشيخ كل لفظ تدل به على اسماء
كثيرة بمعنى واحد فهو كلي كقولك الحيوان سواء كانت كثيرة في
التوهم او في الوجود وكل لفظ لا يمكن ان يدل بمعناه الواحد على
كثيرين مشتركون فيه فهو جزئي كقولك زيد قال المفسر فيه مسائل
المسئلة الاولى كل لفظ ذكر وفهم منه معنى واحد فذلك المعنى الواحد
اما ان يكون نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة فيه او لا يكون
مانعا من وقوع هذه الشركة فان كان الاول فهو الجزئي كقولنا زيد
انا جعلناه دليلا على هذا الشخص من حيث انه هذا فان هذا المفهوم
يمنع لذاته ان يكون مشتركا فيه بينه وبين غيره لان بديهة العقل
حاكمة بان هذا الشخص يمتنع ان يكون نفس غيره وان يكون
غيره نفسه وان كان الثاني وهو ان لا يكون مانعا عن هذه الشركة
فهو الكلي كقولنا الحيوان فان هذا المفهوم لا يمنع نفس تصور معناه
من ان يكون هذا المفهوم صادقا على كثيرين اذا عرفت هذا فنقول
اقسام الكلي على قول الشيخ ثلثة وعلى قول غيره خمسة اما الثلثة التي
هي مذهب الشيخ فلان الكلي قد يكون مشتركا فيه بالفعل كقولنا الحيوان

فانه مفهوم مشترك فيه بين اشخاص كثيرين وقد لا يكون كذلك بالفعل
لكنه يكون مشتركا فيه بالقوة كلفظ الشمس عند من تجوز وجود شموس
كثيرة فان بتقدير دخول تلك الشموس في الوجود كان لفظ الشمس
واقعا عليها بمفهوم واحد وقد لا يكون كذلك لا بالفعل ولا بالقوة كمفهوم
ولكن الامتناع ما جاء من نفس اللفظ بل من دليل منفصل كقولنا
الاله فان هذا المفهوم من حيث هو هو لا يمنع من الشركة اذ لو كان
الامر كذلك لكان كل من فهم هذا المعنى علم ببديهة العقل انه واحد
فوجب ان لا يحتاج في معرفة وحدة واجب الوجود الى دليل منفصل
وحيث احتيج اليه علمنا ان امتناع الشركة ما جاء من نفس مفهوم
هذا اللفظ بل من دليل منفصل واما الوجهان الزايدان على هذه
الثلاثة فاحدهما ان لا يكون لذلك المسمى وجود في الخارج اصلا لا في
الكثيرين ولا في الواحد لكنه يكون ممكن الوجود كقولنا حايط من
ياقوت والثاني ان لا يكون له في وجود في الخارج ويكون وجوده في الخارج
ممتنع الذات كقولنا اجتماع الضدين فان هذا اللفظ يفيد معنى ولولا
هذه الافادة لامتنع الحكم عليها بالامتناع ثم ان ذلك المسمى لا وجود له
في الخارج لا في الكثيرين ولا في الواحد ومع ذلك فهو ممتنع الوجود في
الخارج **المسئلة الثانية** ذكر الشيخ في الاشارات اولا حد الجزئي وهو الذي
يمنع نفس تصور معناه من وقوع الشركة فيه ثم لما ذكر ذلك قال واذا
كان الجزئي كذلك وجب ان يكون الكلي ما يقابله وهو الذي لا يكون
نفس تصور معناه مانعا من وقوع الشركة واما في هذا الكتاب فانه
ترك هذا الترتيب وقدم حد الكلي على حد الجزئي في اللفظ فاما الذي

صوابه علمه

في الاشارات

في الاشارات ففيه فائدتان الفائدة الاولى من ان الناس من ظن ان الشرط
في كون اللفظ كليا وقوع الشركة في مفهومه بالفعل كقولنا الحيوان فاما
الذي لا يكون مفهومه مشتركا فيه بالفعل فانه لا يكون كليا والشيخ ابطل
هذا القول الفاسد بالترتيب الذي ذكره في الاشارات وذلك لان الكل
اتفقوا على ان اللفظ اما ان يكون كليا واما ان يكون جزئيا وانه لا
واسطة بين القسمين واتفقوا على ان الجزئي هو الذي نفس تصور
معناه يكون مانعا من وقوع الشركة واذا ثبت ان الجزئي هو هذا
الذي ذكرناه وثبت انه لا واسطة بين الجزئي وبين الكلي لزم لامحالة
الاعتراف بان كل ما نفس تصور معناه لا يمنع من وقوع الشركة فيه
فانه يجب ان يكون كليا سواء كانت الشركة حاصلة بالفعل او لا يكون
ذلك يدل على فساد قول من يقول الشرط في كونه كليا حصول الشركة
بالفعل فثبت ان الترتيب الذي اعتبره في الاشارات يفيد هذه
الفائدة المعتبرة اما الفائدة الثانية فهي ان الجزئي هو الذي نفس تصور
معناه يكون مانعا عن الشركة والكلي ما لا يكون كذلك فيكون التقابل
بينهما تقابل الملكة والعدم والجانب الثبوتي هو الجزئي لانه اشارة الى
كونه مانعا من الشركة والجانب العدمي جانب الكلي لانه اشارة الى
عدم هذا المانع وتصور الملكة هو الاصل في تصور العدم لان الاعدام
انما تعرف بواسطة معرفة الملكة فثبت ان تصور ماهية الجزئي
كالاصل لتصور ماهية الكلي واذا كان هذا التقدم حاصلا في
العقول والاذهان وجب ان يكون معتبرا في اللفظ واما في هذا الكتاب
فانه قلب هذا الترتيب وقدم تعريف الكلي على تعريف الجزئي ولعل السبب

فيه ان الحدود والبراهين انما يكون الكليات لا الجزئيات فانه لا حد للمقاد ولا برهان عليها ولما كان كذلك كان الكلي هو المقصود بالاول والجزئي مقصودا بالتبع وتقديم ما بالذات على ما بالغير واجب **المسئلة الثالثة** اعلم ان لفظ الجزئي يطلق على امرين احدهما الشخص المعين وهو الذي نفس تصور معناه يمنع من وقوع الشركة فيه وهو الذي ذكرناه في اول هذا الباب والثاني وهو ان كل شيئين يكون احدهما اخص من الاخر فانه يقال لذلك الاخص انه جزئي بالقياس الى ذلك الاعم والفرق بين هذا المعنى وبين الاول من وجهين **الاول** ان الجزئي بهذا المعنى قد يكون كليا كالانسان فانه جزئي للحيوان وهو كلي في نفسه اما بالمعنى الثاني فلا يكون البتة كليا **الثاني** ان الجزئي بهذا المعنى يضاف الى الكلي الذي هو فوقه وبالمعنى الاول غير مضاف فاذا عرفت هذا فنقول لا شك ان الشيء قد يكون جزئيا مضافا وان لم يكن جزئيا حقيقيا اما هل يعقل ان يكون جزئيا حقيقيا ولا يكون جزئيا مضافا فالاظهر انه لا يجوز وذلك لان الجزئي الحقيقي اذا حذف عنه كونه ذلك المعين بقي الباقي ماهية كلية ويكون هذا الشخص داخلا تحتها واخص منها وذلك يدل على ان كل جزئي حقيقي فهو جزئي مضاف وان كان قد يكون جزئيا مضافا ولا يكون جزئيا حقيقيا اذا عرفت هذا فنقول الاعم قد يكون جنسا وقد يكون خارجا والجزئي المضاف وان كان اعم من الجزئي الحقيقي لكنه لا يكون جنسا له لان الجنس جزء الماهية وكل ما كان جزء الماهية فانه يمتنع كونه مجهولا عند كون الماهية معلومة وههنا قد تمكننا ان نتصور كونه جزئيا بمعنى ذلك المعين وان كنا لا نعرف كونه جزئيا

جزئيا بالمعنى المضاف وذلك يدل على انه ليس اعم منه عموم الجنس **المسئلة الرابعة** في الفرق بين الكل وبين الكلي وبين الجزئي وبين الجزء وبين الكل وبين كل واحد واحد اما الفرق بين الكل والكلي وبين الجزء والجزئي فالحكماء ذكروه في العلم الالهي وبينوه من وجوه فقالوا الكل من حيث هو كل موجود في الاعيان اما الكلي من حيث هو كلي فليس هو موجودا في الاعيان لانه من المحال ان يوجد شي بعينه في الاعيان ثم انه يكون مشتركا فيه بين كثيرين **الثاني** ان الكلي يعد باجزائه ويكون كل جزء داخلا في قوامه واما الكلي فانه لا يعد بجزئياته ولا ايضا الجزئيات داخلة في قولهم الكلي **الثالث** ان طبيعة الكل لا يقوم الاجزاء التي فيه بل يتقوم بها واما طبيعة الكلي فانها تقوم الجزئيات ويكون جزءا من اجزاء قوامها كالانسان فانه جزء من هذا الانسان والدليل عليه ان الانواع متقومة من طبايع الاجناس والفصول والاشخاص متقومة من الطبيعة النوعية مع الاعراض الخارجية المشخصة **الرابع** ان الكل لا يكون محمولا على كل واحد من الاجزاء والكلي يكون محمولا على كل جزئي **الخامس** اجزاء الكل متناهية وجزئيات الكلي غير متناهية **السادس** الكل يحصره اجزاؤه والكلي لا تحصره جزئياته فهذا ما قيل في الفرق بين الكل والكلي وبين الجزء والجزئي واما الفرق بين الكلي وبين كل واحد واحد فهو ان الكل عبارة عن المجموع من حيث انه مجموع وكل واحد عبارة عن كل واحد من الاحاد التي منها تركب ذلك المجموع وبالجملة فالفرق بين الكل وبين كل واحد من اجزائه معلوم بالضرورة ولا معنى للجزء الا كل واحد واحد من اجزاء الكل واما الفرق بين الكلي وبين كل واحد واحد

فهوان كل واحد عبارة عن الجزئى فالفرق الذى ذكرنا بين الكلى وبين
الجزئى هو بعينه فرق بين الكل وبين كل واحد واحد قال الشيخ الكلى الذاتى
هو الذى توصف به ذات الشئ لا فى ذاته كالسواد والبياض فى الانسان
قال المفسر ههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان كل ماهية وحقيقة فهى اما
ان يكون بسيطة او مركبة واعنى بالبسيط ان يكون حقيقته مفردة لا يكون
تحققها بسبب اجتماع عدة امور واعنى بالمركبة ما يكون تحققها بسبب
اجتماع عدة امور اما البسيطة فلا بد من الاعتراف بها فانه لو كان كل حقيقة
مركبة من حقايق لزم التسلسل لا مرة واحدة بل مرارا غير متناهية ثم مع
ذلك فانه لا بد من البسيط لان المعقول من المركب ما يحصل من اجتماع
الوحدات فثبت انه لا بد من الاعتراف بوجود الماهية البسيطة وهذه
الماهية لا يكون لها شئ من الاجزاء واذا كان مرادنا من الذاتى جزء
الماهية ثبت ان البسيط لا ذاتى له البتة اما الماهية المركبة فلا شك
انها من حيث هى هى انما تحققت من تلك الاجزاء فيكون كل واحد
من تلك الاجزاء ذاتيا لها لمعنى كونه جزءا من قوام تلك الماهية اذا
عرفت هذا فنقول الجزء متقدم على الكل فى الوجود وفى العدم اما فى
الوجود فلان وجود المركب موقوف على وجود المفرد ووجود المفرد
غير موقوف على وجود المركب فانه قد يعقل حصول المفرد منفكا عن
حصول المركب واما فى العدم فلانه ما لم يعدم جزء من اجزاء المركب
او كل واحد من اجزائه فانه يمتنع عدم ذلك المركب فثبت ان عدم المركب
موقوف على عدم اجزائه ثم ههنا بحث وهو ان فى جانب الوجود ما لم
يوجد كل تلك الاجزاء امتنع وجود المركب واما فى جانب العدم فانه لا يتوقف

مما لم تتقرر الوحدة لم يتقرر اجتماع الوحدات ع

عدم

عدم المركب على عدم جميع اجزاء ذلك المركب بل اى جزء من تلك الاجزاء
عدم فانه يكفى عدمه فى عدم ذلك المركب الا ترى ان البيت اذا خرب
فان الذى عدم ليس الا الشكل والهيئة فاما الاجزاء المادية فكلها باقية
ثم ان عدم الجزء الصورى كفى فى عدم البيت فثبت بما ذكرنا ان فى جانب
الوجود لا يوجد المركب الا عند وجود جميع اجزائه اما فى جانب العدم
فانه يكفى فى عدم المركب عدم جزء واحد من اجزاء الماهية فثبت
بما ذكرنا ان المفرد متقدم على المركب فى الوجود الخارجى والعدم
الخارجى فندعى ان الامر كذلك ايضا فى الوجود الذهنى وهو ان العلم
بجزء الماهية سابق على العلم بكلها والدليل عليه ان الماهية لما كانت
عبارة عن تلك الاجزاء وجب ان يكون العالم بالماهية عالما بتلك
الاجزاء اذ لو كان عالما بامر مغاير لها والمغاير لتلك الماهية فح
يكون العلم بتلك الماهية علما لغيرها وذلك محال فثبت ان العلم
بالماهية موقوف على العلم بكل واحد من اجزائها فظهر ان العلم
بكل واحد من اجزائها لا يتوقف على العلم بتلك الماهية فثبت
ان العلم بجزء الماهية متقدم على العلم بالماهية فى الوجود الذهنى
والعدم الذهنى وذلك هو المطلوب وههنا سؤالات فا انكم قلتم
وجود الماهية موقوف على وجود اجزاء الماهية لكن اجزاء الماهية
هى عين الماهية فيلزم كون الماهية موقوفة على نفسها وهو محال
الثانى انكم ذكرتم ان العلم بالماهية موقوف على العلم باجزاء الماهية
وهذا باطل من وجوه فالاول ان الجسم عند المتكلمين مؤلف من
الاجزاء التى لا تتجزى وعند الفلاسفة من الهيولى والصورة ثم

ان الجمهور الخلق يعرفون كون الجسم حجما ممتدا في الجهات مع
انه لا يخطر ببالهم كونه مؤلفا من الاجزاء التي لا يتجزى او كونه مؤلفا
من الهيولى والصورة فان التزم ملتزم ان الجسم في نفسه حقيقة
واحدة وانها غير مركبة من الاجزاء التي لا يتجزى وغير مركبة من الهيولى
والصورة فلا شك ان بدن الانسان مركب من الاعضاء البسيطة
ثم ان الواحد منا قد يعلم بدن نفسه وان كان لا يعرف الاعضاء
البسيطة التي منها ياتلف ذلك البدن وقد يعرف الكرباس الواحد
مع انه لا يعرف الخيوط التي منها ياتلف ذلك الكرباس وقد يعرف
الجدار المعين مع انه لا يعرف اللبنات التي منها تركب ذلك الجدار
وكل ذلك نقض على قولكم العلم بالمركب مشروط بالعلم بكل واحد
من مفرداته الثاني ان الفلاسفة يقولون ماهية الانسان هي انه
جوهر ذو ابعاد ثلثة مغتذ نام مولد حساس متحرك بالارادة ناطق
ثم ان كل انسان يعلم كونه انسانا علما ضروريا مع انه لا يكون عالما بكونه
مركبا من هذه التفاصيل وذلك يدل على ان العلم بالماهية لا يكون
مشروطا بالعلم باجزائها الثالث ان ذات كل انسان هي نفسه الناطقة
التي هي جوهر مجرد وعلم كل احد بانه هو بديهي والجواهر مقول على ما
تحته قول الجنس فيكون الجوهرية جزءا من ماهية النفس الناطقة
فلو كان العلم بالشيء مشروطا بالعلم باجزاء قوامه لوجب ان يعلم
كل احد ان المشار اليه بقوله انا جوهر قايم بالنفس ولو كان الامر
كذلك لما جوز كثير من العقلاء كون النفس نفس المزاج فالجواب
عن السوال الاول انا في باب الكلي والجزئي ذكرنا الفرق بين الكل

وبين

وبين كل واحد واحد فنحن ندعي كون المجموع مفتقرا في تحققه الى
تحقق كل واحد من افراده فلم يلزم افتقار الشيء الى نفسه والجواب
عن السوال الثاني من وجهين الاول وهو الذي ذكره الشيخ في اكثر كتبه
انا لا ندعي ان العلم بالماهية المركبة مشروطة بتقدم العلم باجزائها على
سبيل التفصيل بل ندعي ان تلك الاجزاء لا بد وان تكون بحيث لو خطرت
بالبال فانه يحكم العقل بكون تلك الماهية مؤتلفة منها وهذا الجواب عندي
ليس كما ينبغي وذلك لانه اما ان يسلم ان العالم بالماهية المركبة يجب ان
يكون عالما باجزائها او لا يسلم ذلك فقد بطل قولنا العلم بالماهية مسبوق
بالعلم باجزائها وسقط ذلك بالكلية واما ان يسلم ذلك فالعالم باجزاء
الماهية لا بد وان يكون عالما بكل واحد واحد من تلك الاجزاء ويكون علمه
بكل واحد منها غير علمه بالاخر ولا معنى للتفصيل التام الا ذلك فكان قوله
العلم بالماهية المركبة غير مشروط بالعلم باجزائها على سبيل التفصيل يكون
خطاء الثاني في الجواب عن السوال وهو الوجه المعتمد ان نقول ان اجزاء
البدن داخلة في تقويم البدن من حيث انها اجسام لا من حيث كون
كل واحد منها منفصلا عن الاخر بالفعل فلا جرم العالم بالبدن عالم بذلك
القدر من الجسمية فاما كون كل واحد من تلك الاجزاء مغاير الصاحبه
مغايرة بالفعل فبهذا الاعتبار غير داخل في تقويم مجموع البدن فلا جرم لم يلزم
من العلم بالبدن العلم بتلك الاجزاء من حيث انها اجزاء وبهذا الحرف
يظهر الجواب عن قوله يلزم ان يكون العالم بالكرباس عالما بعدد الخيوط
وان يكون العالم بالجدار عالما بعدد اللبنات اما قوله الانسان عبارة عن
جوهر ذي ابعاد مغتذ نام فنقول المشار اليه بقوله انا ان كان هو النفس

النباطيقا لم يكتب هيهنا الايمو جزء الماهية ذلك الجوهر بل نقول له وصفات له
وان كان المشار اليه هو الجسم المخصوص فكذلك والحاصل انا نمنع كون هذه
الصفات اجزاء من ماهية الانسان واما قوله ذات الانسان جوهر فنقول
قد دللنا على ان كون الشئ جوهرا ليس من المحمولات الذاتية وسنبين تلك
الدلايل في باب قاطيغورياس فسقطت هذه الاسولة وظهر ان جزء الماهية
لابد وان يكون متقدما على الماهية في الوجود الخارجي والذهني والعدم
الخارجي والذهني وهو المطلوب المسئلة الثانية في احكام جزء الماهية
اعلم ان الخاصة المذكورة وهي التقدم في الوجودين والعدمين خاصة
متساوية لجزء الماهية فكل ما يكون جزء الماهية يكون كذلك وكل ما يكون
كذلك فانه يكون جزء الماهية واما سبب الوجود فانه وان كان متقدما
في الوجود الخارجي لكنه لا يكون متقدما في الوجود الذهني اذا عرفت هذا
فنقول لجزء الماهية لازمان اخران الاول ان جزء الماهية يجب ان يكون
بين الثبوت للماهية الثاني ان جزء الماهية يجب ان يكون مستغنيا عن
السبب الجديد اما الاول فالدليل عليه انا بينا ان العلم بالماهية مشروط
بالعلم بمفرداتها والشرط يجب ان يكون حاصلا مع فالعلم بجزء الماهية
يجب ان يكون حاصلا مع العلم بالماهية ولا معنى للبين الا ذلك فثبت
ان جزء الماهية يجب ان يكون بين الثبوت للماهية لكن ليس كل ما كان
بين الثبوت للماهية فانه يجب ان يكون جزء الماهية لان اللازم القريب
للماهية واعني بالقريب الذي لا واسطة بينه وبين الماهية سنقيم الدليل
على انه يجب ان يكون بين الثبوت مع انه لا يكون جزء الماهية واما
الثاني فالدليل عليه انا بينا ان تحقق الماهية مشروط بان يتقدم تحقق

تحقق اجزاء الماهية عليها واذا تقدم تحقق جزء الماهية على تحقق
الماهية فلو افتقر تحقق ذلك الجزء الى تحقق آخر بعد تحقق الماهية
لكان ذلك تحصيلا للحاصل وهو محال فثبت ان كل ما كان
جزء الماهية فانه بعد تحقق الماهية يستغني عن تحقق جديد لكنه لا
ينعكس فقد يستغني عن تحقق جديد مع انه لا يكون جزء الماهية فان
اللازم القريب للماهية موجبه هو الماهية واذا كان كذلك كان غنيا
عن السبب الجديد فثبت ان كل ما كان جزء الماهية فانه يستغني
عن السبب الجديد لكن ليس كل ما يستغني عن السبب الجديد فانه
يكون جزء الماهية المسئلة الثالثة اتفقوا على ان جزء الماهية يسمى
باسم الذاتي اما تمام الماهية فهل يصح تسميتها بالذاتي ام لا الاصح عندي
انه لا يجوز ذلك لان الذاتي هو الامر المنسوب الى الذات والمنسوب
الى الذات مغاير له فاذا قلنا الانسان ذاتي فاما ان يكون ذاتيا للانسان
وهو محال والا لزم كون الشئ ذاتيا لنفسه او لهذا الانسان من حيث انه
هذا الانسان فالانسان ليس تمام ماهية هذا الانسان من حيث انه
هذا الانسان المعين لان الانسان المعين عبارة عن ماهية مركبة عن
الانسان وعن القيد المشخص وعلى هذا التقدير يكون الانسان جزءا من
ماهية هذا الانسان لا انه تمام ماهيته فثبت ان الجمع بين كونه ذاتيا وبين
كونه تمام الماهية محال ولنرجع الى تفسير المتن اما قوله الكلي الذاتي هو
الذي توصف به ذات الشئ في ذاته فاعلم ان هذا اللفظ مبهم ولعل المراد
منه الذي توصف به ذات الشئ ويكون ذلك الوصف جزءا من ذاته ثم
بعد هذا التلخيص فهو مشكل لان الوصف متاخر بالرتبة عن الموصوف

والجزء متقدم على المركب والمتاخر لا يكون نفس المتقدم فالوصف لا يكون
جزءا والمثال الذي ذكره لذلك وهو قوله كما توصف النار بالحرارة واليبوسة
ففيه سوال وذلك لان عنده الطبيعة النارية غير والحرارة واليبوسة غير
والجزء المقوم لماهية النار ليس هو الحر واليبس بل تلك الطبيعة واحتج
على هذا في كتاب الاشارات في باب المزاج من الطبيعيات بوجوه فالاول
ان الحرارة واليبوسة كيفيتان قابلتان للاشد والاضعف وجزء الماهية
يستحيل ان يقبل الاشد والاضعف فعلمنا ان هاتين الكيفيتين ليستا جزءين
من ماهية النار الثاني ان الحرارة واليبوسة عرضان والنار جوهر
والعرض لا يكون جزءا من الجوهر الثالث ان المذهب الحق ان الطبيعة
النارية باقية عند حصول المزاج واما كيفية الحر واليبس فمنكسرة ضعيفة
فثبت بهذه الوجوه ان الحر واليبس ليسا جزءين من اجزاء ماهية النار
فان قالوا لا شك ان الحر واليبس جزء من ماهية الجسم الحار اليابس
فنقول ان كان الامر على ما ذكرتم فجميع الصفات العرضية تصير ذاتية بهذا
الاعتبار فان الضحك جزء من ماهية الضاحك والبياض جزء من ماهية
الابيض من حيث هو ابيض قال الشيخ الكلي المقول في جواب ما هو هو
الذي يدل على كمال حقيقة ما يسال عن ماهيته كقولنا في جواب ما هو الانسان
انه حيوان ناطق ما يتصل بالتفسير قال مولانا ها هنا مسايل المسئلة
الاولى اعلم انا قبل الخوض في المقصود نقدم مقدمة لا بد منها في بيان
المقصود وهي ان نقول ان الشيء قد يكون معلوما بذاته وقد يكون معلوما
لا بذاته بل بتوابعه وصفاته اما الاول فهو ان نبصر اللون بالبصر فحينئذ
نعقل ماهية اللون من حيث انها هي ومثل ان نحس حرارة النار

بحسنا

بحسنا فحينئذ نعقل ماهية الحرارة من حيث انها هي فهذا العلم يكون علما
بالشيء من حقيقته المخصوصة في ماهيته المعينة وهو اكمل درجات العلم
بالشيء واما الثاني فهو انه اذا دل الدليل على ان العالم محدث ولكنه لا نعلم
ان ماهية ذلك المحدث الى شيء وان حقيقته ما هي فهذا المحدث معلوم منه
انه فاما انه في ذاته المخصوصة ما هو فغير معلوم فهذا العلم يكون علما بالشيء
لا من حيث حقيقته المخصوصة بل من حيث ان له صفة ما وعارضا ما اذا عرفت
هذه المقدمة فنقول المسئول عنه بما هو اما ان يكون بسيطا واما ان يكون مركبا
فان كان بسيطا فاما ان يكون طالعا للعلم الحقيقي التام او للعلم العرضي
الناقص فان كان الاول فاما ان يكون ذلك من الامور التي قد ادركها
الانسان باحد حواسه الخمس او ان لم يكن كذلك لكنه وجد تلك الحقيقة
من نفسه مثل العلم بالالم واللذة والشهوة والغضب في ساير الاحوال
النفسانية واما ان يكون المسئول عنه خارجا عن الامور المدركة بالحواس
وخارجا عن الامور المدركة من النفس اما القسم الاول وهو ان المسئول
عنه بما هو ماهية بسيطة مدركة باحد الحواس الخمس فجوابه ان يشار
الى تلك الكيفية مثل انه اذا قيل ما الحرارة فجواب هذا السوال ان يقال
انه الامر الذي يدركه بحس اللمس عند مماسة النار واذا قيل ما اللون
فجوابه ان يقال انه الامر الذي يدركه البصر عند النظر الى الالوان وكل
من عدل في تعريف هذه الكيفيات عن هذا القانون فهو مخطئ واما
القسم الثاني وهو ان يكون المسئول عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة
بشيء من الحواس الخمس ولكنه يكون مدركا ضروريا وهو مثل الالم واللذة
والفرح والغم فاذا قال قايل ما الفرح فجوابه ان يقال هو الامر الذي

تجد من نفسك عند الحالة الفلانية **واما القسم الثالث** وهو ان يكون
المسؤل عنه بما هو ماهية بسيطة غير مدركة بالحس ولا مدركة من النفس
فهذا لا سبيل الى تعريفه بالمعرفة الحقيقية لانا بعد الاستقرا والاختبار
نعلم بالضرورة ان الذي يكون خارجا عن القسمين الاولين فانه لا يمكننا
ان نعرفه من حيث انه تلك الحقيقة المخصوصة معرفة حقيقية ذاتية
بل يمكن تعريفه معرفة ناقصة عرضية مثل ان يقال المحدث هو الذي
لاجله انتقل الشئ من العدم الى الوجود فهذا لا يفيد العلم بماهية
محدث العالم من حيث انها تلك الماهية وانما يفيد علما ناقصا مستفادا
من صفة عرضية فهذا هو الكلام فيما اذا كان المسؤل عنه بسيطا اما
القسم الثاني وهو ان يكون المسؤل عنه مركبا فجوابه اما ان يكون بالطريق
الذي يفيد المعرفة الحقيقية التامة او بالطريق الذي يفيد المعرفة العرضية
الناقصة فان كان الاول كان طريق تعريفه ليس الا بذكر جميع البسايط
التي هي اجزاء لتلك الماهية المركبة فانا قد دللنا انه لا معنى لتلك الماهية
الا مجموع تلك الاجزاء واذا كان كذلك لم يكن تعريف تلك الماهية الا بذكر
مجموع تلك الاجزاء ثم هذا على قسمين لان المذكور في الجواب اما يكون
لفظا مفردا دالا بالمطابقة على كل تلك الاجزاء واما ان يكون الفاظا كثيرة
يدل كل واحد منها على جزء من تلك الاجزاء اما الاول فهو التعريف
بالاسم وحاصله يرجع الى تبديل لفظ بلفظ اوضح منه تفهيما للسائل
كما اذا قال قائل ما البشر فيقال انه الانسان وهذا النوع قليل الفايدة وتلك
الفايدة ليست الا تعليم اللغة وافادة اسم اخر مرادف للاول واما الثاني
فهو التعريف بالحد ولذلك قيل ان الحد لا حقيقة له الا تفصيل ما دل الاسم

عليه

عليه بالاجمال هذا اذا كان المسؤل عنه بما هو ماهية مركبة وكان
الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة التامة الحقيقية اما اذا كان
الجواب عنه بذكر الطريق الذي يفيد المعرفة الناقصة العرضية وهو ان
يذكر خاصة من خواص تلك الماهية المركبة فهذا هو المسمى بالرسم فهذا
هو الكلام الملخص في جواب ماهو **المسئلة الثانية** اعلم ان التقسيم الصحيح
ان يقال الكلي اما ان يكون تمام الماهية واما ان يكون جزء الماهية واما
ان يكون خارجا عن الماهية وههنا دقيقة وهي ان ذلك الذي يكون
جزءا من الماهية فهو في نفسه ايضا ماهية والذي يكون خارجا عن الماهية
فهو في نفسه ايضا ماهية ولا منافاة بين كون الشئ باعتبار مخصوص ماهية وبين
كونه باعتبار اخر مخصوص جزءا من ماهية اخرى او خارجا عن ماهية
اخرى اذا عرفت هذا فنقول اما تمام الماهية فهو المقول في جواب ماهو
واما جزء الماهية فهو الذاتي واما الخارج عن الماهية فهو العرضي واذا
عرفت هذا فنقول المسؤل عنه بما هو اما ان يكون شخصا واحدا او اشخاصا
كثيرين فان كان الاول كان ذلك هو المقول في جواب ما هو بحسب الخصوصية
المحضة كما اذا قيل ما زيد لست اقول من زيد فيقال انه الحيوان الناطق اما
اذا كان المسؤل عنه بما هو اشخاصا كثيرين فاما ان يكون بعضها يخالف
بعضا بالماهية او لا يكون كذلك فان كان الاول فاما ان يكون بينها قدر مشترك
من الذاتيات او لا يكون فان خالف بعضها بعضا بالماهية ولا يكون بينها
قدر مشترك من الذاتيات فليس ههنا جواب مشترك بما هو وهذا القسم
مما اغفلوه وان كان هناك قدر مشترك من الذاتيات كان تمام القدر
المشترك بينها من الذاتيات هو المقول في جواب ما هو بحسب الشركة

كما اذا سئل عن طائفة من الحيوانات مثل انسان وفرس وثور واسد
ما هي جوابه ان يقال انها حيوانات لان هذا اللفظ دال على تمام القدر
المشترك بينها من الذاتيات فان لم يكن هذا المثال كذلك فلا تضرنا لان
المقصود هو التمثيل لا تحقيق الكلام في هذه الصورة واما ان كان المسؤل
عنه بما هو اشياء كثيرة لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فقط فتمام القدر
المشترك بينها من الماهية يكون مقولا في جواب ما هو بحسب الشركة
وبحسب الخصوصية معا اما بحسب الشركة فلان ذلك هو تمام القدر
المشترك واما بحسب الخصوصية فلان الذي لكل واحد منها من المقومات
ليس الا ذلك القدر اذ لو كان له مع ذلك القدر امر زايد به يمتاز عن غيره
لكانت مخالفته لغيره بالذاتيات وقد فرضنا انه ليس كذلك هذا خلف

المسئلة الثالثة في بيان حد الانسان وحقيقته اعلم ان هذا وان كان
مثالا معينا فلا تعلق للمنطق بالمثال المعين الا انه لما كثر ذكر الناس لهذا
المثال وجب علينا ان نشرح الحال فيه فنقول يجب ان يعلم ان الذي
يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا مغاير للذي يشير اليه غيره بقوله معناه عند اشارته
انت او هو وذلك ان المشار اليه لكل احد بقوله انا هو جوهر النفس
الناطقة لا البدن ولا شئ من قواه والدليل عليه وجهان الاول ان الانسان
قد يقول انا فعلت وادركت وغضبت واشتهيت وابصرت وسمعت
فيكون التاء المذكورة في قوله فعلت ضميرا عن النفس واشارة اليها فيكون
نفسه في هذه الحال مدركة متصورة عنده باقوى الادراكات واجلى
التصورات مع انه في تلك الحالة قد يكون غافلا من البدن وعن جملة
اجزائه وعن جملة الصفات القايمة به فدل ذلك على ان الذي

اشير

اشير اليه كل احد بقوله انا جوهر سوى البدن وسوى جملة اجزائه الثاني
ان المباحث الطبية دلت على ان جميع اجزاء البدن في الذوبان والتحلل
والتبدل فانه لا معنى للغذاء الا ايراد بدل المتحلل واما المشار اليه لكل احد
بقوله انا فانه باق مستمر غير متبدل والمتحلل المتبدل مغاير للباقي المستمر
فثبت ان المشار اليه بقوله انا جوهر النفس لا انه هو البدن او شئ
من اجزائه واما المشار اليه لكل احد بان يقول غيره له انت او هو فهذا
ليس هو جوهر النفس بل هو البدن المخصوص بدليل اني لا اعرف من زيد
الا البنية المشاهدة والهيكل المخصوص حتى ان تلك الهيئة والهيكل
لو تغيرت عن صورته وخلقته فربما اظن به انه ليس هو بل غيره ولو شاهدت
انسانا اخر يشبهه في الهيئة والشكل فربما اظن بهذا الاخر انه هو وذلك
يدل على ان الذي يشير كل احد الى غيره بقوله انت او بقوله هو فانه هو
الهيكل المخصوص والبنية المخصوصة فان قالوا الذي يشير كل احد
الى غيره بقوله انت وبقوله هو امر باق مستمر والبدن المخصوص غير
باق ولا يستمر بل هو في الذوبان فوجب ان يكون المشار اليه بقوله
انت وبقوله هو ليس هو البدن وبالجملة هذا عين ما ذكرتموه في اشارة
كل احد الى نفسه بقوله انا فما الفرق بين البابين فنقول الفرق ان علم
كل احد بنفسه المخصوصة علم بديهي لا يقبل الشبهة والخطاء
ولذلك فانه لا يشتبه بغيره البتة ولا يشتبه غيره به البتة اما علم كل
احد بغيره فانه علم مخلوط بالظن فلذلك فانه يقبل الشبهة فتشتبه
هو بغيره وتشتبه غيره به فظهر الفرق اذا عرفت هذا الاصل الذي
ذكرناه ظهر ان الذي يشير كل احد الى نفسه بقوله انا هو الجوهر المجرد الذي

هو النفس الناطقة وعلى هذا التقدير فانه يمتنع ان يقال حد الانسان انه جوهر جسمانى مغتذ نام مولد وذلك لان جوهر النفس جوهر مجرد فكيف يقال انه جوهر جسمانى واما كونه مغتذيا ناميا مولدا حساسا متحركا فكل ذلك قواه وافعاله ولا شئ منها داخل فى ماهيته البتة واما وصفه بانه مائت فهو باطل لما ثبت ان النفس لا يموت فهذا اذا كان المراد بالانسان ما يشير اليه كل احد الى نفسه بقوله انا فاما ان كان المراد بالانسان ما يشير كل احد الى غيره بقوله انت وبقوله هو فذلك هو الهيكل الجسمانى فهذا يصدق عليه انه جوهر جسمانى ولكن لا يصدق عليه بقية الصفات اما كونه متغذيا ناميا مولدا للمثل حساسا متحركا بالارادة فلانه ثبت فى علم النفس عندنا ان هذه الافعال كلها افعال النفس بواسطة الالات الجسمانية فيكون اسناد هذه الافعال الى البدن خطاء محضا ثم هب ان هذه الافعال مستندة الى البدن الا ان كونها مستندة الى البدن امر مشكوك فيه لانا نعلم ثبوتها الا بالدليل الغامض وقد بينا ان ما يكون جزء الماهية فانه يكون معلوم الثبوت للماهية علما ضروريا واما كونه ناطقا فقد اتفقوا على انه ليس المراد منه النطق اللسانى بل النطق العقلى واتفقوا على ان ذلك ليس من صفات البدن بل من صفات النفس والحاصل ان الذى ذكروه للانسان يوهم كون الشئ الواحد موصوفا بانه جسم وبانه ناطق نطقا عقليا وذلك عندهم محال لانهم اتفقوا على ان الجسم يمتنع اتصافه بالنطق العقلى ولا شئ من الجسم بناطق نطقا عقليا ولا شئ من الناطق نطقا بجسم واذا كان ذلك مذهب قوم فكيف جمعوا بينهما فى حد الانسان

وهذا

وهذا من العجايب واما كونه مائتا فهذا مما لا يمكن جعله جزءا من ماهية الانسان وذلك لانه ان كان المراد من الانسان جوهر النفس فقد اتفقوا على ان النفس لا يموت فكيف وصفوها بالمايت وان كان المراد من الانسان جوهر البدن فالبدن ما دام يكون باقيا على الصفات التى معها يصدق عليه انه انسان فانه لا يكون مايتا فاذا صار مايتا فقد بطلت تلك الصفات فالمايت بالحقيقة كالصفة المنافية للانسانية والمبطلة لها فكيف يمكن ادخال هذا الوصف فى ماهية الانسان وايضا فيمكننا ان نعقل انسانا باقيا ابد الاباد ولا يمكننا ان نعقل انسانا غير انسان الا ترى ان الذين يقرون بان اشخاص الناس يبقى فى الجنة بقاء لا اخر له فقد اعتقدوا ان ذلك الانسان يكون انسانا ولو اعتقدوا ان الانسان لا يكون انسانا فقد اعتقدوا اعتقادا نعلم فساده بالضرورة فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الحد الذى ذكروه مختل بل الحق الصحيح ان كان المراد من الانسان الامر الذى يشير اليه كل احد بقوله انا فذلك معلوم علما تاما كاملا لا يمكن ان يحصل علم اقوى منه ولا اوضح منه فكيف يمكن تعريفه بغيره وان كان المراد من الانسان الامر الذى يشير اليه كل احد بقوله هو وبقوله انت فذلك هو هذه البنية المشاهدة المحسوسة فان قال قايل ادخال الناطق فى تعريف الانسان باطل طردا وعكسا اما الطرد فلان بعض الطيور قد ينطق واما العكس فلان الانسان قد يكون ابكم فالجواب ان المراد من الناطق غير ما ذكرتم وتقريره ان الحيوان اذا ادرك امرا من الامور فاما ان يمكنه تعريف غيره ذلك الامر الذى ادركه او لا يمكنه ذلك والاول هو الانسان فان كل شئ يدركه بنفسه وحسه فانه يمكنه ان يعرف غيره

ذلك الامر ثم ان طرق التعريف كثيرة منها النطق ومنها الاشارة ومنها
الكتابة وغيرها فلما كان الانسان ممتازا عن ساير الحيوانات بكونه قادرا
على التعريف وكان اظهر طرق هذا التعريف هو النطق لاجرم ذكروا في
تعريف الانسان انه الناطق وبهذا الطريق سقط السوالان المذكوران
لان الطير المخصوص لا يمكنه ان يعرف غيره بما في ذهنه وخياله على سبيل
التفصيل واما الابكم فيمكنه ذلك فسقط هذا السوال قال الشيخ المقول
في جواب اى ما هو الكلى الذاتى الذى يميز شيئا عما يشاركه في ذاتى له كالنطق
للانسان الذى هو فصل قال المفسر الماهية اذا كانت مشاركة لغيرها
في بعض الاجزاء المقولة لها وكانت مخالفة لذلك الغير في جزء مقوم لها
فمن المعلوم بالبديهة ان الجزء الذى به المشاركة مغاير الجزء الذى به المباينة
فتمام الجزء المشترك هو الجنس وتمام الجزء المميز هو الفصل فاذا اشار
الانسان الى ماهية معينة وقال اى شيء هو عريفنا منه انه يطلب التمييز
الذاتى لم يكن جوابه الا بكمال الجزء المميز وذلك هو الفصل واعلم انه
لا يجب ان يكون امتياز كل شيء عما عداه بفصل والا لاحاطة امتياز ذلك
الفصل عما عداه بفصل اخر ولزم التسلسل بل الحاجة الى الامتياز
بالفصل مشروط بان يكون مشاركا لغيره في بعض المقومات ثم يلزم
بان يكون امتيازه عن ذلك الغير بمقوم آخر قال الشيخ المقول في جواب
ما هو بالشركة ما يكون دالا على كمال حقيقة اشياء يسئل عنها جميعا
ولا يكون كذلك للافراد بها قال المفسر المراد من المقول في جواب ما هو
بالشركة هو كمال الجزء المشترك وقد عرفته قال الشيخ الجنس هو المقول
على كثيرين مختلفي الحقايق في جواب ما هو قال المفسر المقول في جواب ا

في جواب ما هو بالشركة هو الجنس ولا فرق بينهما الا في الاسم وهو الذى
ذكرنا فانه كمال الجزء المشترك ثم ههنا مسايل المسئلة الاولى اعلم انا اذا
قلنا الحيوان جنس للانسان فهنا امور ثلثة فالاول الحيوان من حيث
انه حيوان الثانى المفهوم من الجنس من حيث انه هذا المفهوم الثالث
الحيوان الموصوف بانه جنس فان المركب عن امرين يكون مغايرا لكل
واحد منهما فيفتقر ههنا الى تقرير ان المفهوم من كون الحيوان حيوانا
مغاير للمفهوم من كونه جنسا ويدل عليه امور الاول ان قولنا الحيوان
جنس للانسان قضية صادقة وكل قضية صادقة فمحمولها غير موضوعها
لامتناع حمل الشئ على نفسه ينتج ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكونه
جنسا ويقرب من هذا الدليل ان يقال الفرق بين قولنا الحيوان حيوان
وبين قولنا الحيوان جنس معلوم بالضرورة ولو كان المفهوم من انه
حيوان هو المفهوم من انه جنس لما بقى هذا الفرق الثانى كون الحيوان
حيوانا غير مقول بالقياس الى الانسان وكون الحيوان جنسا للانسان
مقول بالقياس الى الانسان ينتج ان كون الحيوان حيوانا مغاير لكون
الحيوان جنسا للانسان الثالث ان هذا الحيوان حيوان وليس بجنس
البتة واللون يصدق عليه انه جنس للسواد فمعنى الجنسية حاصل
فيه مع ان معنى الحيوانية غير حاصل فيه فقد حصل الحيوانية بها
بدون الجنسية وحصلت الجنسية بدون الحيوانية فوجب ان يكون
كون الحيوان حيوانا مغايرا للونه جنسا للانسان اذا عرفت هذه
الامور الثلثة فنقول انا نسمى الحيوان بالجنس الطبيعى ومجرد المفهوم
من كون الجنس جنسا بالجنس المنطقى والحيوان الماخوذ مع كونه جنسا

بالجنس العقلي واذا عرفت هذا فنقول اذا قلنا الجنس جزء من ماهية
النوع فالمراد ان الجنس الطبيعي جزءا من ماهية النوع الطبيعي وان
الحيوان جزء من ماهية الانسان فاما ان يكون الجنس المنطقي جزءا
من ماهية النوع المنطقي فذاك محال لانهما اعتباران اضافيان والاضافيتان
المتلازمان يكون ماهية كل واحد منهما خارجة عن ماهية الاخرى مباينة
عنها وان كانت ملازمة لها مثل الابوة والبنوة فان ماهية الابوة
خارجة عن ماهية البنوة وبالعكس ولكن يكون كل واحدة منهما ملازمة
للاخرى فكذا ههنا واذا عرفت هذا في الجنس فاعرف مثله في ساير الكليات
الخمسة المسئلة الثانية في القانون الذي يعرف به كون الماهية مركبة
من الجنس والفصل اعلم انه لا يجب في كل ماهية ان يكون مركبة من
الجنس والفصل والا لزم ان يكون كل ماهية مركبة وذلك محال
اذ لو كان كل ماهية مركبة من الجنس والفصل لما كان شئ منها بسيطا
ولو لم يوجد البسيط لم يوجد المركب فالقول بان الكل مركب يقتضي نفي
كل مركب وما افضى ثبوته الى نفيه يكون باطلا بل الشرط في كون الماهية
مركبة من الجنس والفصل مجموع امور اربعة الاول ان يكون الماهيات
متشاركة في امور ثبوتية اذ لو كان اشتراكها في محض السلب لم يلزم
كونها مركبة من الجنس والفصل والدليل عليه ان كل ماهيتين
بسيطتين فانه لا بد وان يشتركا في سلب كل ما عداهما عنهما فلو كان
الاشتراك في المفهوم السلبي توجب التركيب من الجنس والفصل
لزم ان يكون كل بسيط مركبا هذا خلف الثاني ان يكون الامر الثبوتي
المشترك فيه جزءا من الماهية اذ لو كان خارجا عن الماهية لم يلزم من

من حصول الاشتراك فيه وقوع التركيب في الماهية بدليل ان جميع
البسايط متشاركة في كون بعضها مخالفا للبعض وفي كونها امورا
امورا متغايرة وفي كونها بحيث يصح ان يكون معلومة ومذكورة فلو كان
الاشتراك في المفهوم الثبوتي توجب التركيب لزم ان يكون كل بسيط
مركبا هذا خلف الثالث ان يكون ما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر
امرا ثبوتيا اما انه لو كان سلبيا فانه لا يوجب التركيب والدليل عليه ان
الماهيتين اذا اشتركتا في بعض الذاتيات وتباينتا في ذاتي اخر فما به
المشاركة غير ما به الممايزة فالجنس هو كالجزء المشترك والفصل
هو كالجزء المميز والنوع هو المجموع الحاصل من هذين الجزئين واذا ثبت
هذا وجب ان يكون الفصل ممتازا عن النوع وامتيازه عنه ليس الا لاجل
ان الفصل هو احد هذين الجزئين فقط والنوع هو مجموع الجزئين فيكون
امتياز الفصل عن النوع بقيد عدمي وهو عدم الجزء الاخر فلو كان الامتياز
بالقيد السلبي يوجب التركيب لزم ان يكون كل فصل مركبا وذلك يوجب
التسلسل الرابع ان يكون ما به الممايزة مع كونه قيدا ثبوتيا يكون
جزءا من الماهية والدليل عليه ان الفصول المختلفة تكون متشاركة
في طبيعة الجنس الا ان طبيعة الجنس خارجة عن طبيعة تلك الفصول
المميزة ضرورة ان ما به المشاركة خارج عما به المباينة فلو كان الاشتراك
الثابتة الخارجية يوجب التركيب لزم ان يكون الفصول مركبة ابدا
ولزم التسلسل فثبت ان القانون في كون الماهية متركبة من الجنس
والفصل كونها متشاركة في بعض الامور الثابتة المقومة ومتباينة
في امور اخرى ثابتة مقومة وحينئذ نقضي العقل بان ما به المشاركة

غيرها به المباينة فيحصل هناك كمال الجزء المشترك وكمال الجزء المميز والاول المباينة
هو الجنس والثاني هو الفصل **المسئلة الثالثة** اعلم انا اذا قلنا ان الانسان
يشارك الفرس في امر ويخالفه في امر اخر فهذا كلام مجازي وحقيقته ان
الانسان اسم لمجموع اجزاء والفرس ايضا اسم لمجموع اجزاء واحد الجزئين من الانسان
مساو لاحد الجزئين من الفرس في تمام الماهية وذلك الجزء هو الحيوانية
والجزء الثاني من الانسان وهو الناطقية يخالف الجزء الثاني من الفرس
في تمام الماهية وهو الصهالة فاللذان قد استويا فيهما مستويان في تمام
الماهية واللذان قد اختلفا في الماهية فهما مختلفان في تمام الماهية الا ان
الادراك الانساني يبتدي بالادراك الحسي ثم تترقى الى الادراك العقلي
والادراك الحسي ادراك ناقص فلا يقدر على تمييز بعض تلك الماهيات
عن بعض ثم ان العقل قد اعتبر كون بعض تلك المحسوسات مشاركا للبعض
في امور مخالفا لها في امور اخرى فح يتنبه لكون ذلك المحسوس متركبا
عن امور كثيرة فبعض تلك الامور متساوية في تمام الماهية وبعضها ح
مختلفة في تمام الماهية وان المثل مثل من كل الوجوه وان المخالف مخالف
من كل الوجوه **المسئلة الرابعة** مراتب الجنس اربعة لان الجنس اما ان لا
يكون فوقه جنس لكن يكون تحته جنس وهو الجنس الاعلى ويسمى جنس
الاجناس واما ان لا يكون تحته جنس لكن يكون فوقه جنس وهو الجنس
الاخير واما ان يكون فوقه جنس وتحته جنس وهو الجنس المتوسط واما
ان لا يكون فوقه جنس ولا يكون تحته جنس وهو الجنس الذي لا يكون
فوقه جنس ويكون الداخل تحته انواعا حقيقية **المسئلة الخامسة**
اعلم ان جنس الاجناس اما ان يكون طبيعيا او منطقيا فان كان طبيعيا

كان

كان اعم المراتب الجنسية هو هو وان كان منطقيا كان اخص المراتب
النوعية هو هو وبيانه ان جنس الاجناس اذا كان طبيعيا هو مثل الجوهر
ولا شك انه اعم من الجسم الذي هو اعم من النامي الذي هو اعم من الحيوان
الذي هو اعم من الانسان اما جنس الاجناس اذا كان منطقيا فهو اخص
من الجنس المنطقي وهو اخص من الذاتي المقول في جواب ما هو وهو اخص
من الذاتي وهو اخص من الكلي وهو اخص من المضاف فجنس الاجناس
اذا اخذناه بالاعتبار المنطقي صار نوع الانواع او قريبا منه فثبت ان
جنس الاجناس اذا كان طبيعيا كان اعم المراتب الجنسية واذا كان
منطقيا كان اخص المراتب النوعية او قريبا منه ثم لقايل ان يقول
اذا حملتم على الجوهر انه جنس الاجناس فقد حملتم اخص المراتب على اعم
المراتب فكيف يعقل ذلك والجواب انه لا يمتنع ان يعتبر الاعم اعتبارا
مخصوصا يصير بسببه اخص وح لا يبعد حمل ذلك المحمول الخاص عليه
المسئلة السادسة الجنس القريب للشيء هو المحمول الاول عليه واما
الجنس البعيد فانما يحمل على الشيء بواسطة حمل الجنس القريب عليه
والدليل عليه هو ان الجسم ما لم يصر حيوانا امتنع حمله على الانسان
فان الجسم الخالي عن الحيوانية ممتنع الحمل على الانسانية فعلم ان الحيوان
هو المحمول الاول على الانسان وبواسطته يصير الجسم محمولا عليه فان قالوا
فالجنس البعيد اكثر بساطة من الجنس القريب ووجود البسيط مقدم
على وجود المركب فنقول هذا الذي قلتموه حق لكن وجود الشيء في نفسه
غير وجوده لشيء اخر غير فحق ان وجود الجنس البعيد للنوع متقدما على
وجود الجنس القريب له بل الامر فيه بالعكس على ما بيناه **قال الشيخ**

الفصل هو المقول على كلي في جواب ايما هو قال المفسر ههنا مسايل المسئلة
الاولى لفظ الفصل قد يطلق على معنى عام وعلى معنى خاص وعلى ثالث وهو
خاص الخاص فالفصل العام هو الذي يجوز ان ينفصل به شئ عن غيره ثم يعود
فينفصل به ذلك الغير عنه ويجوز ايضا ان ينفصل به الشئ عن نفسه بحسب
وقتين مثال ذلك العوارض المفارقة كالقيام فان زيدا قد ينفصل عن عمرو
بانه قاعد وعمرو ليس بقاعد ثم كرة اخرى ينفصل عنه عمرو بانه قاعد وان
زيدا ليس بقاعد فيكون هذا الانفصال بالقوة مشتركا بينهما وكذلك
قد ينفصل عن نفسه في وقتين بان يكون مرة قاعدا ومرة ليس بقاعد
فهذا هو الفصل العام واما الفصل الخاص فذلك هو المحمول اللازم من
العرضيات فان هذا الانفصال يكون باقيا ابدا غير متغير وهو مثل انفصال
الانسان عن الفرس بانه بادي البشرة فان هذا الانفصال لازم غير متغير
ولكنه بامر عرضي لا بامر ذاتي واما الفصل الذي يقال له انه خاص الخاص
فهو الفصل المقوم للنوع وهو الذي ذكرنا انه كمال الجزء المميز اذا عرفت
هذا فقول الشيخ الفصل هو المقول على كلي في جواب ايما هو تعريف للفصل
بالمعنى العام اما اذا اردنا ان يكون تعريفا للفصل بالمعنى الذي هو خاص
الخاص وجب ان يقال هو الكلي الذاتي المقول على الشئ في جواب ايما
هو وتحقيق الكلام فيه ما ذكرنا ان الفصل هو كمال الجزء المميز المسئلة الثانية
جزء الماهية سواء كان جزءا جنسيا او فصليا فانه لا يقبل الزيادة بالاشد
والاضعف لان تلك الزيادة ان كانت معتبرة في الماهية فعند فقدانها
تبطل الماهية لانها تضعف وان لم يكن معتبرة فيها لم يكن الزيادة
واقعة في الماهية بل في امر خارج عنها وايضا الامر الذي وقع النقصان

بسببه ان كان معتبرا في تحقق الماهية فعند فقدانه لزم بطلان الماهية
لا ضعفها وان لم يكن معتبرا في تحقق الماهية لم يكن النقصان واقعا في
نفس الماهية بل في امر خارج عنها المسئلة الثالثة جزء الماهية الموجودة
يمتنع ان يكون معدوما لان المعدوم مناقض للموجود والمناقض لا يكون
جزءا وعند هذا يظهر ان الذي لا يكون طبيعته موجودة لم يكن جنسا لشئ
ولا فصلا له المسئلة الرابعة الشئ الواحد في المرتبة الواحدة لا يكون له فصلان
لان الفصل هو كمال الجزء المميز وليس بعد الكمال مرتبة اخرى فيمتنع وقوع
التعدد في الفصل المسئلة الخامسة ماهية الجنس خارجة عن ماهية
الفصل وبالعكس لان الجنس عبارة عن كمال الجزء المشترك والفصل عبارة
عن كمال الجزء المميز وبديهة العقل شاهدة بان كل واحد من هذين
المفهومين خارج عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول اتفق المنطقيون على
ان هذا التركيب قد يكون موجودا في الخارج وقد لا يكون اما الاول فهو
كالانسان المتركب من الحيوان ومن الناطق ولكل واحد من هذين
الجزئين وجود في الخارج واما الثاني فهو كالسواد فانه داخل تحت جنس
اللون فيكون له فصل الا انه ليس بجنسه امتياز عن فصله في الوجود الخارجي
ولقايل ان يقول كل واحد من هذين القسمين مشكل اما الاول فلانه
اذا كان الجزء الجنسي وجود في الخارج على حدة وللجزء الفصلي وجود اخر
في الخارج على حدة فعند اجتماعهما هل عرض لمجموعهما وجود اخر ام لا فان
كان الاول فلكل واحد منهما وجود خاص ولكل واحد منهما وجود
مشترك فيه وفي الاخر فيكون لكل واحد منهما وجودان فيلزم اجتماع
المثلين وهو محال وايضا فلما كان الوجود الثالث حالا فيهما معا فيلزم

بحلول الحال الواحد في محلين وهو محال واما ان لم يحصل لمجموعهما وجود
واحد فح لم يحصل منهما موجود واحد بل هما موجودان متباينان وذلك
يقتضي ان لا يحصل في الوجود ماهية مركبة واما الثاني وهو الماهية المركبة
من جنس وفصل لا تميز واحد منهما عن الاخر في الخارج فنقول فعلى
هذا التقدير لم يعرض لكل واحد من هذين الجزئين وجود في الخارج
على حده فان لم يعرض لمجموعهما ايضا وجود في الخارج وجب ان لا يكون
موجودا اصلا في الخارج وان اعرض لمجموعهما وجود في الخارج كان ذلك
الوجود عرضا واحدا قائما بمحلين وذلك مح وهذا بحث غامض ولنا فيه
دقايق ذكرنا في كتاب المطالب العاليه قال الشيخ النوع هو اخص كليين
مقولين في جواب ما هو قال المفسر ههنا مسائل المسئله الاولى اعلم ان النوع
قد يقال بالاشتراك على معنيين احدهما ما ذكره الشيخ ههنا وهو النوع
المضاف ومثاله الانسان والحيوان فانهما امران كليان مقولان في جواب
ما هو والانسان اخص من الحيوان لا جرم كان الانسان نوعا بالاضافة
الى الحيوان والثاني النوع الحقيقي وهو الكلي المقول على كثيرين لا يخالف
بعضها بعضا الا بالعدد في جواب ما هو وهو ايضا كالانسان فانه كلي
مقول على زيد وعمرو ولا يخالف احدهما الاخر الا بالعدد واعلم ان الفرق
بين هذين المعنيين من وجوه الاول ان النوع المضاف نوعيته بالقياس
الى الجنس الذي فوقه واما النوع الحقيقي فنوعيته بالقياس الى ما تحته
الثاني ان النوع المضاف قد يكون جنسا مثل الحيوان فانه نوع بالقياس
الى الجسم وجنس بالقياس الى الانسان واما النوع الحقيقي فانه يمتنع
ان ينقلب جنسا الثالث ان النوع المضاف يجب ان يكون مركبا لان

لان النوع انما كان نوعا بالقياس الى الجنس فيكون داخلا تحت الجنس
فانما يتميز عن النوع الاخر بالفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب فالنوع
المضاف يجب ان يكون مركبا في ماهيته فاما النوع الحقيقي فذلك غير واجب
فيه كالنقطة والوحدة فانها ماهية كلية مقولة على اشخاص كثيرين
وكذا القول في جميع البسايط المسئلة الثانية النوع المضاف والنوع
الحقيقي ليس بينهما عموم وخصوص اما النوع المضاف قد يوجد خاليا عن
النوعية الحقيقية فظاهر واما ان النوع الحقيقي قد يوجد خاليا عن
النوعية الاضافية فكما في كل واحد من الماهيات البسيطة فان الماهية
البسيطة قد تكون مقولة على اشخاص كثيرة بالعدد فهي تكون نوعا
حقيقيا يمتنع كونها نوعا اضافيا والا كانت داخلة تحت الجنس والداخل
تحت الجنس مركب فيلزم كون البسيط مركبا هذا خلف المسئلة الثالثة
المشهور ان الكليات خمسة وهي الجنس والفصل والنوع والخاصه
والعرض والنوع الذي هو احد انواع الخمسة هو النوع الحقيقي لا المضاف
لان البحث ههنا عن الكلي الذي يكون محمولا والنوع المحمول هو النوع الحقيقي
واما المضاف فانه موضوع لا محمول المسئلة الرابعة النوع اما ان لا يكون
فوقه نوع ويكون تحته نوع وهو النوع العالي واما ان يكون فوقه نوع ولا
يكون تحته نوع وهو النوع الاسفل المسمى بنوع الانواع واما ان يحصل
فوقه نوع وتحته نوع وهو النوع الاوسط واما ان لا يحصل فوقه نوع ولا
تحته نوع وهو مثل النقطة والوحدة وساير الماهيات البسيطة واعلم
ان هذه المراتب انما يقع في النوع المضاف فاما النوع الحقيقي فليس له الا
مرتبة واحدة المسئلة الخامسة في تقسيم الكلي الى الخمسة المشهورة الكلي الذي

يصدق حمله على موضوعه اما ان لا يكون خارجا عن الماهية او يكون الاول
فاما ان يكون تمام الماهية وهو النوع الحقيقي او جزء الماهية وهو اما ان
يكون تمام الجزء المشترك وهو الجنس او تمام الجزء المميز وهو الفصل واما
الخارج فاما ان يكون مختصا بنوع واحد وهو الخاصة او لا يكون وهو العرض
العام وهذا التقسيم يدخل النوع الحقيقي ويخفى النوع المضاف قال الشيخ
الخاصة كلية عرضية مقولة على نوع واحد والعرض العام كلي عرضي
يقال على انواع كثيرة قال المفسر ههنا مسايل المسئلة الاولى اعلم ان الخارج
عن ماهية الشئ اما ان يكون صفة لتلك الماهية او موصوفا بها او لا
صفة ولا موصوفا اما الذي يكون صفة لها فان كانت مختصة بها فهي
الخاصة وان كانت حاصلة فيها وفي غيرها فهي العرض العام واما الذي
لا يكون صفة لها بل يكون موصوفا بها فهل يطلق لفظ عليه فيه احتمال
واما اطلاق لفظ العرض عليه فممتنع لان العرض انما سمي عرضا لكونه عارضا
للشئ والمعروض لا يكون عارضا لعارضه فامتنع اطلاق لفظ العرض
عليه واما الذي لا يكون صفة للشئ ولا موصوفا به فظاهر ان اطلاق لفظ
الخاصة والعرض عليه ممتنع المسئلة الثانية اعلم ان الخارج عن الماهية
اذا كان صفة لتلك الماهية فانه يمكن تقسيمه من وجوه انه اما
ان يكون خاصة او عرضا عاما وقد ذكرناه والتقسيم الثاني ان الخارج
العارض اما ان يكون لازما للماهية او لم يكن لازما لها لكنه يكون لازما
للشخص او لا يكون لازما للماهية ولا الشخص المعين اما القسم الاول
وهو الذي يكون لازما للماهية فاما ان يكون بوسط او لا بوسط واعلم
انه لا بد من الاعتراف بلازم غير ذي وسط ويدل عليه وجوه الاول

لو كان لزوم كل وصف بواسطة وصف اخر لزم اما الدور واما التسلسل
وهما محالان الثاني ان تقدير حصول الدور او التسلسل فلا بد من
امور متلاصقة متتالية في ذلك الاستلزام وح لا يكون بينه وبين
المتصل به واسطة فيكون ذلك لازما بغير وسط الثالث ان شيا ان
لم يستلزم شيا فذلك نفي اللزوم وان استلزم شئ شيا فاما ان يستلزم
امرا غير معين وهو محال لان غير المعين غير موجود وغير الموجود ممتنع
ان يكون لازما للموجود او يلزم امرا معينا وح لا يكون بين المؤثر والاثر
الذي هو معلوم ذلك المؤثر واسطة فيكون ذلك لازما من غير واسطة
فثبت بهذه الوجوه الثلثة اثبات لازم للماهية بغير وسط واذا ثبت
هذا الاصل فاعلم انه يتفرع عليه حكم وهو انهم اتفقوا على ان اللازم
الذي يكون بغير وسط يكون بين الثبوت للماهية ويدل عليه وجوه
فا ان اللازم الذي يلزم الماهية لعين تلك الماهية هو الذي يكون تلك
الماهية من حيث هي هي موجبة له واذا كان كذلك فمن علم تلك
الماهية علم انها الماهي هي موجبة لذلك اللازم فوجب ان يعلم ذلك
اللازم ولقائل ان يقول كون الماهية المخصوصة من حيث هي هي غير
وكونها موجبة لذلك اللازم غير والدليل عليه ان كون الماهية من
حيث هي هي مفهوم غير معقول بالقياس الى اللازم وكونها موجبة
للازم معقول بالقياس الى اللازم فيكون الاول غير الثاني وايضا فانا اذا
قلنا هذه الماهية هذه الماهية لم يكن هذا الكلام مفيدا واذا قلنا هذه
موجبة لذلك اللازم كان الكلام مفيدا وذلك يوجب التغاير اذا عرفت
هذا فنقول لم تدعون ان العلم بتلك الماهية من حيث هي هي يوجب العلم

بذلك اللازم او تدعون ان العلم بكون تلك الماهية موجبة لذلك اللازم
يوجب العلم بذلك اللازم والاول باطل لان تلك الماهية من حيث هي
غير معقولة بالقياس الى ذلك اللازم فلم قلتم ان العلم بها من حيث انها هي
يوجب العلم بذلك اللازم وهل النزاع الا فيه والثاني ايضا باطل لان
العلم بكون هذه الماهية موجبة لذلك اللازم علم باضافة مخصوصة
بين هذه الماهية وبين ذلك اللازم والعلم باضافة امر الى امر مشروط
بالعلم بكل واحد من المضافين ينتج ان العلم بكون هذه الماهية موجبة
لذلك اللازم مشروط بالعلم بذلك اللازم فلو كان العلم بذلك اللازم
مستفادا من العلم بكون تلك الماهية موجبة له لزم الدور وانه محال الثاني
لا شك ان ههنا قياسا يجعل المطلوب المجهول معلوما اذا ثبت هذا فنقول
محمول ذلك المطلوب يجب ان يكون مجهول الثبوت لموضوعه والا لم يكن
مطلوبا ويجب ان يكون ثبوت ذلك المحمول لذلك الاوسط وثبوت ذلك
الاوسط لذلك الموضوع معلوما والا لم يفد ذلك القياس ويجب ان لا يكون
ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الاوسط ولا يكون الاوسط داخلا في ماهية
ذلك الموضوع والا لكان ذلك المحمول داخلا في ماهية ذلك الموضوع و ح
يمتنع كونه مجهول الثبوت له كما بيناه بل يجب ان يكون المحمول خارجا عن ماهية
الاوسط وان كان داخلا فيها الا انه يكون الاوسط خارجا عن ماهية ذلك
الموضوع فيجب الجزم بان احد مقدمتي هذا القياس يكون محمولها خارجا
عن موضوعها مع ان ذلك المحمول بين الثبوت لها فاما ان يقال المحمول
البين هو الذي يكون بوسط والذي لا يكون بينا فهو الذي يكون بغير وسط
فهذا قلب المعقول واما ان يقال المحمول البين هو الذي يكون محمولا عليه

عليه ابتداء وغير البين هو الذي يكون محمولا عليه بواسطة شيء اخر فذلك
هو المط واحتج من قال العلم بالماهية لا يفيد العلم بلازمها القريب بان
قال الماهية بالنسبة الى اللازم الاول كاللازم الاول بالنسبة الى اللازم الثاني
واللازم الثاني بالنسبة الى اللازم الثالث فلو كان العلم بالماهية يوجب
العلم باللازم الاول لكان العلم باللازم الاول يوجب العلم باللازم الثاني
وهلم جرا وح يلزم ان يكون العلم بالماهية موجبا العلم بجميع لوازمها
القريبة والبعيدة وانه باطل الجواب نحن لا نقول العلم بالماهية يوجب
العلم بلازمها القريب بل نقول متى حصل تصور ماهية الملزوم وتصور
ماهية اللازم القريب كان حضور هذين التصورين كافيا في جزم الذهن
باثبات احدهما للاخر وعلى هذا التقدير يندفع ما ذكرتم المسئلة الثانية
كلما كان لازما للماهية فاما ان يكون تلك الماهية يقتضي لما هي هي ذلك
اللازم او لامر مساو لتلك الماهية او لامر اعم من تلك الماهية او لامر اخص
منها اما القسم الاول وهو الذي يقتضيه الماهية لما هي هي فهي كالكم الذي
يوجب قبول المساواة واللا مساواة وكالجسمية الموجبة لقبول الحركة
والسكون واما القسم الثاني فهو كالانسانية الموجبة للادراك الموجب
للتعجب الموجب للضحك واما القسم الثالث فهو كقولنا الحيوان متحرك
فان استعداد الحيوان لقبول الحركة لامر اعم من كونه حيوانا وهو الجسمية
والقسم الرابع هو كقولنا الحيوان يضحك فان استعداد الحيوان لقبول
الضحك لامر اخص من كونه حيوانا وهو الانسانية اذا عرفت هذا فكل
محمول يلحق الموضوع لا لامر اعم منه ولا لامر اخص منه فقد سموه بالعرض
الذاتي وهذا المعنى مما ننتفع به في كتاب البرهان المسئلة الرابعة

قالوا اللون نوع للكيف وجنس للسواد والبياض وخاصة للجسم وعرض
عام للانسان فصار اللون مثالا لهذه الاقسام الاربعة ومنهم من عمم القسمة
فقال وفصل الجسم الكثيف فان الجسم الشفاف هو الخالي عن اللون والكثيف
هو الموصوف باللون ومثال اخر قد اورده الشيخ في الموجز الكبير فقال الحركة
المكانية جنس للمستقيمة والمستديرة ونوع لمقوله ان ينفعل وفصل الطبيعة
وخاصة للجسم الطبيعي وعرض للانسان والفرس ولقايل ان يقول جعل
الحركة فصلا للطبيعة عجيب فان الحركة اثر من اثار الطبيعة وفعل من افعالها
وفعل الشي كيف يكون فصلا مقوما له لان الفصل جزء والجزء متقدم فالفصل
متقدم والاثر متاخر والمتقدم لا يكون عين المتاخر المسئلة الخامسة
قال المفسر ورد في حاشية هذا الكتاب الذي نحن في شرحه وهو كتاب
عيون الحكمة الجنس كالجوهر والفصل كالحيوان اقول هذا المثال خطأ
فان الحيوان جنس قريب والجنس لا يكون فصلا ثم قال والنوع كالانسان
والخاصة كالكتابة والعرض كالسواد والبياض والجنس الحقيقي هو الذي
لا جنس فوقه قال المفسر وهذا ايضا خطا لان الجنس الذي لا جنس
فوقه احد انواع مطلق الجنس ثم قال وما سوى ذلك فقد يكون جنسا
بالاضافة الى ما دونه ونوعا بالاضافة الى ما فوقه قال المفسر وهذه
الكلمات ظاهرة واما ما فيها من الحقايق العميقة والاسرار الدقيقة
فقد بيناها وشرحناها فيما سبق المسئلة السادسة في اقسام التعريفات
تعريف الماهية بنفسها محال لان المعرف متقدم على المعرف في المعلومية
وتقدم الشي على نفسه محال بل تعريفها اما ان يكون بالامور الداخلة
فيها او بالامور الخارجة عنها او بما يتركب عن القسمين اما التعريف

بالامور

بالامور الداخلة في الماهية فاما ان يكون بمجموع تلك الامور وذلك هو الحد
التام او ببعض الاجزاء بشرط ان يكون ذلك الجزء ملازما لتلك الماهية
نفيا واثباتا كالناطق مع الانسان وذلك هو الحد الناقص واما التعريف
بالامور الخارجة فانما يجوز اذا كان الامر الخارجي لازما مساويا له نفيا واثباتا
وكان بين الثبوت وح يكون ذلك التعريف هو الرسم الناقص واما التعريف
بما يتركب من القسمين فان كان ما به الاشتراك ذاتيا وما به الامتياز
خارجيا سمي ذلك التعريف بالرسم التام وان كان بالعكس وكان
التعريف بامور ليس بين بعضها وبين سايرها عموم وخصوص فذلك
التعريف مما وجدت له اسما خاصا في الكتب فهذا ضبط اقسام التعريفات
ولقايل ان يقول السؤال على هذه الكلمات من وجوه الاول ان تعريف الماهية
بمجموع اجزائها تعريف الشي بنفسه لان مجموع اجزاء الماهية ليس الا نفس
الماهية وجوابه ان مرادنا من هذا التعريف تفصيل ما دل الاسم عليه بالاجمال
الثاني اذا جعلنا احد اجزاء الماهية معرفا للماهية فمن المعلوم ان تلك
الماهية عبارة عن مجموع ذلك الجزء مع ساير الاجزاء وتعريف المجموع لا يمكن
الا بواسطة تعريف اجزاء المجموع فاذا جعلنا احد اجزاء المجموع معرفا لذلك
المجموع لزم كون ذلك الجزء معرفا لنفسه ولساير الاجزاء لكن كونه معرفا
لنفسه محال وكونه معرفا لساير الاجزاء من باب تعريف الشي بالامور
الخارجة عنه وسياتي بيان ان هذا القسم باطل الثالث ان تعريف الشي
بالامور الخارجي ممتنع لانه لا يمتنع في بديهة العقل كون الماهيات المختلفة مشتركة
في بعض اللوازم فاذا كان كذلك لم يمتنع في هذا الوصف كونه حاصلا في
ساير الماهيات وبتقدير ان يكون الامر كذلك لم يصلح لتعريف تلك الماهية

فعلى هذا التقدير لا يمكن جعل هذا الوصف مختص بهذه الماهية لكن العلم
بهذا المعنى توقف على العلم بهذا الوصف وعلى العلم بهذه الماهية فلو استفدنا
العلم بهذه الماهية عن العلم بهذا الاختصاص لزم الدور وانه محال والجواب
عن جميع هذه السؤلات ان مرادنا من تعريفنا الماهية تفصيل ما دل الاسم
عليه بالاجمال وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذه السؤالات الفصل الثاني
في قاطيغورياس اعلم ان الحق ان هذا الكتاب لا تعلق له بالمنطق البتة وانما
هو احد ابواب العلم الالهي الا ان الشيخ لما وافق المتقدمين واورد هذا
الباب في هذا العلم فنحن ايضا نفسره قال رضي الله عنه انى ارى الاصوب
ان اذكر كلاما علميا مخلصا في هذا الباب فاذا تممته فحينئذ ارجع الى حكاية
كلام الشيخ واشغل بتفسيره قال الموجود ان لم يقبل العدم فهو الله سبحانه
وتعالى هو الواجب لذاته وان قبل العدم فهو الممكن لذاته وهو اما ان يكون
لا في موضوع وهو الجوهر او في موضوع وهو العرض ويجب هاهنا تفسير
الموضوع قالوا اذا حل شيء في شيء فقد يكون الحال سببا لوجود المحل وحينئذ
يسمى الحال صورة والمحل مادة وهيولى وقد يكون مقوما بالمحل وحينئذ
يسمى الحال عرضا والمحل موضوعا فالموضوع اخص من المحل وكل ما
هو اخص من شيء فنقيضه اعم من نقيض ذلك الاعم فقولنا ليس في
موضوع اعم من قولنا ليس في محل ثم قالوا انما ليس في موضوع اما ان يكون
في محل وهو الصورة او محلا وهو الهيولى او متركبا من الحال والمحال
وهو الجسم او يكون بخلاف هذه الثلثه وهو اما ان يكون بحيث لا يصدر
عنه الفعل الا بآلة جسمانية وهو النفس او لا يتوقف صدور الفعل
عنه على الالة وهو العقل فالجوهر جنس تحته انواع خمسة قال رضي الله

عنه

عنه هذا البحث لا يتم الا بامور الاول ان الحال قد يكون سببا لقوام المحل
فقيل هذا محال لان الحال مفتقر في وجوده الى المحل فلو كان المحل مفتقرا
في وجوده الى الحال لزم الدور قال وانا قد تكلفت الجواب عنه من وجهين
الاول لم لا يجوز ان يقال الحال يوجب المحل ثم يوجب ضرورة نفسه حالة
في ذلك المحل وبهذا الطريق يندفع الدور الثاني لم لا يجوز ان يقال الحال
يوجب المحل ثم المحل يوجب كون ذلك المؤثر حالا فيه وبهذا الطريق
ايضا يندفع الدور الثاني ان هذه القسمة مفرعة على ان الجسم مركب
من الهيولى والصورة وسيأتي ما فيه ان شاء الله تعالى الثالث انها متفرعة
على ان كل مركب من الهيولى والصورة فهو جسم وذلك ما لم يثبت بالدليل
وسيأتي مزيد تقرير لهذه المعاقد في الالهيات واما العرض فهو اما ان
يقتضي قسمة او نسبة او لا نسبة ولا قسمة والاول هو الكم وهو اما ان يكون
بحيث يشترك اجزاءه في حد واحد وهو الكم المتصل او لا يكون كذلك
وهو الكم المنفصل اما الكم المنفصل فهو اما ان يكون مقتضيا غير مستقر
وهو الزمان واما ان يكون باقيا مستقرا وهو اما ان يقبل القسمة في
امتداد واحد وهو الخط او امتدادين وهو السطح او في ثلثة امتدادات
وهو الجسم واما الكم المنفصل فهو العدد واما العرض الذي يقتضي
النسبة فلم اجد للمتقدمين كلاما محقولا في حصره في اقسام معدوده
قال رضي الله عنه الاولى عندي ان نكتفي فيه بالاستقراء فاحدها
نسبة الشيء الى مكانه وهو الاين وثانيها نسبة الشيء الى زمانه او طرف
زمانه وهو المتى وثالثها الاضافة كالابوة والبنوة ورابعها تأثير الشيء
في الشيء وهو ان يفعل وخامسها قبول الشيء للاثر وهو ان ينفعل وسادسها

كون الشئ محاطا لشئ اخر بحيث ينتقل بانتقاله وهو الجده وسابعها
الهيئه الحاصل للجسم بسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور الخارجه عنها
من النسب وهو الوضع اما العرض الذى لا يقتضى القسمه ولا النسبه فهو
الكيف وهو اما ان يكون من الاعراض المحسوسه باحد الحواس الخمسه
فان كان راسخا بطئ الزوال سمى بالانفعاليات وان كان ضعيفا سريع
الزوال سمى بالانفعالات واما ان يكون من الاعراض المختصه بذوات
الانفس فان كان راسخا سمى ملكه وان كان سريع الزوال سمى حالا واما
ان يكون استعداد شديدا نحو القبول وهو اللاقوة او نحو اللاقبول وهو
القوة واما ان يكون عرضا بخلاف هذه الاقسام وزعموا انه هو الكيفية
المختصة بالكمية اما بالكميه المتصله كالاستقامه والانحنا او بالكميه المنفصله
وهو الزوجيه والفرديه فهذا حاصل ما قيل فى المقولات العشره وهى
الجوهر والكم والكيف والمضاف والاين والمتى والوضع
والجده وان يفعل وان ينفعل فزعموا ان هذه العشرة هى الاجناس
العاليه للممكنات وههنا سؤالات الاول ان القوم قالوا لا موجود فى الممكنات
الا وهو داخل تحت هذه الاجناس العشرة وهو باطل لان الموجود اما ان
يكون بسيطا او مركبا فان كان بسيطا فاما ان يكون غير داخل تحت هذه
المقولات او ان كان كذلك الا ان هذه المقولات لا يكون اجناسا اذ لو
كانت داخلة تحت هذه المقولات وكانت هذه المقولات اجناسا
لكانت البسايط داخلة تحت الاجناس وكلما كان داخلا تحت الجنس
كانت حقيقته مركبه من الجنس والفصل فحينئذ يلزم ان يكون البسيط
مركبا هذا خلف واما ان كان الموجود مركبا فالمركب انما يكون مركبا من

من البسايط وحينئذ يعود السوال المذكور الثانى ما الدليل على ان
كل واحد من هذه المقولات العشر اجناس فانه لا يمكن اثبات كونها
اجناسا الاعيان كون كل واحد منها مفهوما مشتركا بين ما يجعل انواعا
له وثبوتيا ومقولا على ما تحته بالتواطوا وذاتيا وكمال الذاتى المشترك
واثبات هذه الخمسه فى كل واحد من هذه العشرة كالمتعذر الثالث
لم لا يجوز ان يقال الاجناس العاليه اربعه الجوهر والكم والكيف والنسبة
وانا قد ذكرت فى كتاب الملخص ما يدل على فساده فقلت لو كانت النسبة
جنسا لما تحتها لكان كل نوع من انواع النسبة مركبا فى ماهية لان كل ما
اندرج تحت الجنس فهو مركب وكل مركب فلكل واحد من اجزائه الى
اخر نسبه فتلك النسبه ان كانت مركبه عاد الكلام الاول فيه ولزم التسلسل
وهو محال وان كانت بسيطه لم يكن داخله تحت الجنس والا لكانت مركبه
وهى داخله تحت النسبه ينتج ان النسبه ليست جنسا لما تحتها قال رضى الله
عنه فى هذا الكتاب كل من اثبت النسبه وجودا فى الاعيان يلزمه تسلسل
النسب سواء زعم ان النسبه جنس لجميع الامور النسبيه او لم يقل ذلك الرابع
اذا قسمنا كل واحد من هذه العشرة الى انواعها فلا ندرى هل ذلك
التقسيم بالفصول او بالعوارض وان كان بالعوارض فهل التقسيم بها ه
مطابق التقسيم بالفصول ام لا وتقدير ان يكون بالفصول فهل هو بالفصل
القريبه او البعيده وهذه الاشيا ما لم يصح القول بها لم يصح القول بان
هذه العشره اجناس ولم يصح القول بان تقسيمها الى الاقسام المشهورة
تقسيم الاجناس الى انواعها القريبه الخامس الكم ذكرتم ان الجوهر ماهية
اذا وجدت فى الاعيان كانت لا فى موضوع فههنا امور ثلثه احدها كونها

لانه موضوع وهذا سلب محض فلا يجوز ان يكون جنسا وثانيها اقتضا تلك
الماهية لهذا السلب واقتضا الشئ لاثر ان كان امرا ثبوتيا الزمان يكون
اقتضاؤه لذلك الاقتضا زايدا عليه ولزم التسلسل واذا لم يكن ثبوتيا كان
خارجا عن الماهية وايضا فبتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه نسبة بين ذات
المقتضى وبين ذات الاثر فيكون متاخرا عنها فلا يكون داخلا في الماهية
وثالثها تلك الماهية المقتضية ونحن لا نعلم ان بين الجوهر وبين الجسم
مفهوما مشتركا ثبوتيا مقتضى بعضى هذا السلب فانه لا يبعد ان خصوص
كل واحد منهما يوجب هذا السلب لما ثبت ان الاشيا المختلفة لا يبعد
اشتراكها في لازم واحد وقد عرفت ان اقل مراتب الجنس ليس جنسا لا تحته
سياتى في الالهيات واما الكم الذى زعموا انه جنس المتصل والمنفصل ففيه
ابحاث البحث الاول لا نسلم انه حصل بين هذين القسمين قدر مشترك
يمكن جعله جنسا وتقريره ان القدر المشترك بين هذين القسمين امور
ثلثة قبول المساواة واللامساواة وقبول التجزى وكون كل واحد منهما
بحال يمكن فرض واحد فيه او ليس فيه بعد او بقدره فنقول قبول هذه
هذه الامور الثلثة لا يمكن ان يكون جنسا لانك قد علمت ان قبول الشئ
الشئ لو كان امرا ثابتا لكان قبول ذلك القبول زايدا عليه لزم التسلسل
وايضا فبتقدير ان يكون ثابتا لكنه نسبة والنسبة خارجة عن ماهية المنتسبين
بقى ان يقال الجنس مفهوم مشترك يعرض له هذه الاحكام لكنا نقول
لا يبعد ان يكون خصوص كونه متصلا يوجب هذا الحكم وخصوص
كونه منفصلا يوجبه لما ثبت ان الماهيات المختلفة لا يمتنع اشتراكها في
لازم واحد البحث الثانى هب ان الكم جنس فلم قلتم ان التقسيم بالمتصل

بالمتصل والمنفصل تقسيم بالفصل ثم ان الذى يدل على فساده ان الانفصال
عبارة عن عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهو عدم مع قبول وقد
ثبت ان كل واحد منهما خارج عن الماهية البحث الثالث تم الكم المتصل
اما قار او غير قار ولا شك انه تقسيم لا بالفصول والا لزمكم ان يكون الكيفيات
المسماة بالانفعاليات مخالفة بالماهية للكيفيات المسماة بالانفعالات
وان كان الحال مخالفا بالماهية للملكة وايضا فكونه غير قار الذات اشارة
الى العدم فلا يكون فصلا الرابع لا نسلم ان الزمان كم متصل ويدل عليه وجوه
الاول ان الكم المتصل هو المنقسم الى جزئين يتلاقيان على حد واحد وقسما
الزمان هو الماضى والمستقبل وهما معدومان والحد المشترك هو الان
الحاضر وهو موجود فيلزم ان يقال ان احد المعدومين متصل بالمعدوم
الثانى بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الثانى ان عدم الان يكون دفعة
فيكون ان العدم متصلا بان الوجود وكذا القول في الان الثانى والثالث
فيكون الزمان مركبا من انات متتالية فيكون الزمان على هذا التقدير
كما منفصلا لا متصلا الثالث ان الموجود بالفعل ابدا ليس الا الان الواحد
الذى لا يقبل القسمة فهذا الان الموجود لما لم يكن قابلا للقسمة لم يكن فيه اتصال
ولما لم يوجد معه غيره لم يكن له اتصال بغيره وذلك يدل على ان الزمان
يمتنع ان يكون متصلا في ذاته الرابع قالوا الجسمية عرض قابل القسمة في
الجهات الثلاث واعلم ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان مقدار الجسم
زايد على كونه جسما واحتجوا عليه بوجهين الاول ان الاجسام متساوية
في الجسمية ومتفاوتة في المقادير وما به المشاركة غير ما به المخالفة فالمقدار
مغاير لذات الجسم ولقايل ان يقول المقادير متساوية في ماهية المقدارية

ويختلف في الصغر والكبر فيلزم ان يكون للمقدار مقدار اخر ولزم التسلسل
الثاني قالوا اذا اخذنا قطعه من الشمع فان جعلناها كرة ازداد الثخن
وانتقص الطول والعرض وان جعلناها صفحه ازداد الطول والعرض
وانتقص الثخن فالجسميه باقيه والمقدار غير باق فالجسميه غير المقدار ولقائل
ان يقول المقدار الواحد باقي لانه بقدر ما ينتقص من الطول والعرض
يزداد في الثخن وفي الشكل وبالضد بل الشكل يختلف ونحن نسلم ان
الشكل زايد على الجسم انما النزاع في المقدار وما ذكرتموه لا يفيد ذلك قال
رضي الله عنه انا لا نعقل من ذات الجسم الا هذه الجسميه والامتداد في الجهات
وهاولا الفلاسفه زعموا ان ذلك الامتداد هو المقدار ثم اثبتوا امرين اخرين
احدهما الصورة والاخر الهيولى فنقول الذي يدل على فساد قولهم ان محل
هذه الجسميه ان كان له في نفسه جسميه وامتداد في الجهات كان هذا المفهوم
ذاتا قايما بالنفس فامتنع كونها صفه فان لم يكن كذلك امتنع حلول الجسميه
فيه لان حلول الامتداد في الجهات في الموجود الذي لا تعلق له بشي من الجهات
مما لا يقبله الثالث قولهم السطح والخط امران موجودان عليه سوالات الاول
ان السطح مقطع الجسم ومقطع الشي معناه انه لم يبق ذلك الشي وهذا
عدم والعدم لا يكون وجودا الثاني ان السطح لو كان عرضا لكان محله هو
الجسم والجسم منقسم في الجهات الثلاث والحال في المحل منقسم بحسب
انقسام المحل بحكم بديهه العقل وبحكم اتفاق القوم على حقيقه هذه المقدمة
وعليها بنوا برهانهم المشهور في اثبات تجرد النفس وحينيذ يلزم ان ينقسم
السطح في الجهات الثلاث فالسطح جسم لا سطح هذا خلف فان قالوا
محل السطح من الجسم امر لا يقبل القسمه الا في جهتين قلنا فحاصل هذا الكلام

ان محل السطح سطح اخر ويعود الكلام الاول فيه ويلزم التسلسل في
اثبات السطوح الكثيره للجسم الواحد وبهذين الوجهين نعلم ايضا ان الخط
لا وجود له ط قولهم النقطة عرض كلام باطل لوجهين الاول انها مقطع الخط
ومقطع الشي هو ان لا يبقى ذلك الشي وذلك عدم الثاني ان النقطه نهايه
الخط فهي غير منقسمة والا لكانت نهايه الخط احد قسميها الاخر فلا يكون
النهايه نهايه اذا ثبت هذا فنقول هذا الشي ان كان عرضا فمحلها ان
انقسم لزم انقسامها من انقسام محلها هذا خلف وان كان لم ينقسم عاد
التقسيم الاول فيه فان كان عرضا آخر لزم التسلسل واما ان كان جوهرا
فلا معنى للجوهر الفرد الا ذلك وحينيذ يكون الجسم مركبا من الاجزا التي
لا تتجزا ومتى ثبت هذا بطل القول بكون النقطه والخط والسطح والمقدار
اعراضا الرابع قولكم الكم المنفصل عرض فنقول الوحده ليست عرضا ومتى
ثبت هذا امتنع كون العدد عرضا بيان الاول ان الوحده لو كانت ماهيه
ثابته لكان جميع الوحدات متشاركه في ذلك المفهوم ويكون كل وحده
مخالفه للوحده الاخرى بنفسها وما به المشاركه غير ما به المباينه فيلزم
افتقار كل وحده الى وحده اخرى وهو محال الثاني وهو انه لما لم يكن الوحده
امرا ثبوتيا امتنع كون العدد امرا ثبوتيا ويقرر ان العدد صح عبارة
عن مجموع الوحدات فاذا لم يكن الوحده امرا ثبوتيا كان العدد مجموع
امور غير ثبوتيه فامتنع كون العدد امرا ثبوتيا فهذا جمله الكلام على ما ذكرناه
في مقوله الكم ما الاضافات لا وجود لها في الاعيان ويدل عليه وجوه
الاول لو كانت الاضافه موجوده في الاعيان لزم ان يكون ذات الله تعالى
محلا للحوادث المتعاقبه من الازل الى الابد لان كل حادث يفرض فقد كان

تعا موجود قبل حدوثه ثم يصير موجودا مع حدوثه ثم يكون موجودا بعد حدوثه
فهذه القبليات والبعديات اضافات ومحلها هو ذات الله تعا فلو كانت هذه
الاضافات امورا موجوده للزم ان يكون ذاته تبارك وتعالى محلا للحوادث
الثاني لو كانت الاضافات صفه موجوده لكان حصولها في ذلك المحل زايدا
عليها ثم ذلك الزايد ايضا حاصل في ذلك المحل فلزم التسلسل لا يقال لم لا
يجوز ان يكون حصولها في ذلك المحل هو عين وجودها الا انا نقول حصولها
في ذلك المحل مشروط بحصولها في نفسها والمشروط مغاير للشرط ولان
حصولها في ذلك المحل نسبه بين ماهيتها الموجوده وبين ذلك المحل والنسبه
بين الشيين مغايره لهما الثالث لو كانت الاضافه صفه موجوده لكانت مشاركه
لساير الموجودات في الموجوديه ومخالفه لها في ماهيتها المخصوصه فيكون
ماهيتها غير وجودها فاتصاف تلك الماهية بذلك الوجود اضافه اخرى
ويلزم التسلسل الرابع كون الشي قبل شي اخر اضافه بينهما والاضافه لا
توجد الا عند وجود المضافين فلو كانت الاضافه امرا موجودا لزم من وجودها
حصول المضافين معا فيلزم ان يكون القبل حاصلا مع البعد وذلك ينافي
كون القبل قبلا والبعد بعدا يب كون الشي في الزمان لا يجوز ان يكون
عرضا زايدا والا لكان الزايد حاصلا في الزمان فيكون حصوله في الزمان
زايدا عليه ولزم التسلسل يج مقوله ان يفعل هي عبارة عن تاثير الشي
في الشي وتاثير الشي في الشي ممتنع ان يكون متغاير الذات الموثر ولذات
الاثر اذ لو كان مغايرا لكان ذلك المغاير اما ان يكون جوهرا قايما بنفسه
وذلك محال لانا نعلم بالضروره ان كون الشي موثرا في غيره ليس جوهرا قايما
بنفسه مباينا عن ذات الموثر وذات الاثر واما ان يكون عرضا قايما بذلك

بذلك الموثر فحينيذ يكون مفتقرا اليه فحينيذ يكون ممكنا لذاته فحينيذ يكون
تاثير الموثر في حصول تلك الموثرية زايدا عليها ولزم التسلسل وهو محال وايضا
مقوله ان ينفعل وهي قبول الشي للشي وقبول الشي للشي لو كان امرا زايدا
لكان ذلك القبول عارضا فيكون موصوفيه ذلك المحل بذلك القبول
امرا زايدا على ذات ذلك القبول ولزم التسلسل فهذه جمله دلايل نفاه هذه
الاعراض النسبيه واما حجه المثبتين لها فهي في الكل شي واحد وهو ان المفهوم
من كون الشي موثرا في الغير وقابلا للغير ومن كونه ابا وابنا مغاير للمفهوم
من تلك الذات المخصوصه بدليل انه يمكن تعقل تلك الذات المخصوصه
مع الذهول عن هذه النسب المخصوصه وبالضد وذلك المفهوم المغاير
ليس سلبا محضا لان قولنا موثر نقيض لقولنا ليس بموثر الذي هو سلب
في الحقيقه ورافع السلب ثبوت فهذه المفهومات امور ثبوتيه زايده على
الذات ثم قالوا ان حجه المخالف ليس الا الزام التسلسل ونحن نلتزمها واجاب
الاولون وقالوا اما ابطال التسلسل فسياتي بطريقه التطبيق المذكور في فصل
تناهي الابعاد وايضا فهب انكم التزمتم هذه التسلسلات الا ان المحال لازم مع
ذلك فان التسلسل انما يعقل في امور يلتصق كل واحد منها بغيره لا الى
نهايه الا ان القول بكون النسبه امرا وجوديا يمنع من هذا الالتصاق لان كل
شيين فرضنا ملتصقين فالتصاقهما متوسط بينهما فالملتصقان غير
ملتصقين هذا خلف يد مقوله الاين وهي عبارة عن نسبه الشي الى مكانه
والتحقيق ان يقال انه عبارة عن كون الجسم حاصلا في حيزه المعين ثم ان الجسم
ان حصل في حيز بعد ان كان حاصلا في غيره فهو الحركه وان حصل في حيز
مع انه كان قبل ذلك في غير ذلك الحيز فهو السكون وان حصل جسمان في

في حيزين تخللهما ثالث فهو الافتراق وان كان لا تخللهما حيز ثالث فهو الاجتماع
اما الفلاسفة فانهم لا يقولون الحركة عبارة عن الحصول في الحيز بعد ان كان
في غيره بل يقولون انها انتقال من الحيز الاول الى الثاني وتحت هذا الكلام
غور سنذكره في باب الحركة من اول الطبيعيات واما السكون فقد اتفقوا على
انه عبارة عن عدم الحركة عما من شانه ان يتحرك وزعموا ان السكون امر عدمي
واتفقوا على ان حصول الجسم في الحيز على سبيل الاستمرار من مقولة الاين
واتفقوا على ان مقولة الاين صفة ثبوتية وعند هذا يغلب على ظني ان النزاع
الواقع بينهم وبين المتكلمين في ان السكون عدم او ثبوت نزاع لفظي وذلك
لان الجسم اذا سكن فقد حصل هناك امران احدهما زوال الحركة وعدمها
والثاني حصوله في ذلك الحيز على نعت الدوام والاستمرار وهو امر ثابت
فان عنى بالسكون الامر الاول فهو عدم وان عنيت به المعنى الثاني
فهو وجود فثبت ان الاتفاق حاصل بين الفلاسفة والمتكلمين من طريق
المعنى فهذا هو الكلام الملخص في هذه المقولات ولنرجع الى حكاية كلام الشيخ
قال الشيخ كل لفظ مفرد يدل على شئ من الموجودات فاما ان يدل على
جوهر وهو ما ليس وجوده في موضوع قائم بنفسه مثل انسان وخشبة
التفسير قال رضي الله عنه هاهنا مسائل المسئلة الاولى السبب في ايراد
هذا الباب في المنطق ان المقصود من المنطق التركيب علوم او ظنون
ليتوصل بها الى استعلام المجهول ومعرفة المركب مشروطة بمعرفة المفردات
فلهذا السبب وجب الابتدا بذكر المفردات وهو كتاب قاطيغورياس
ثم بالتركيب الاول وهو التركيب الخبري وهو كتاب باريرمينياس ثم
بالتركيب الثاني وهو التركيب القياسي وهو انولوطيقا الاولى المسئلة الثانية

الجوهر هو الموجود لا في موضوع وقد عرفت تفسير الموضوع وقوله مثل انسان
وخشبة فهذا مثال ذكره للجوهر وانما قال مثل انسان وخشبة ولم يقل مثل
الانسان والخشبة لان قولنا انسان المراد منه انسان معين في نفسه غير
مسمى المعين بحسب اللفظ فانك اذا قلت رايت انسانا واشتريت خشبة
لم يرد به الا ما ذكرنا وقوله الانسان والخشبة فهو لفظ دال على الماهية الكلية
فقولنا انسان وخشبة اشارة الى جوهر جزئي وقولنا الانسان والخشبة اشارة
الى جوهر كلي وقد ثبت ان الجزئي اولى بالجوهرية من الكلي فلهذا السبب
اورد المثال من الجزئي لكونه اقوى واكمل في طبيعة الجوهرية قال الشيخ
واما ان يدل على كمية وهو ما لذاته يحتمل المساواة بالتطبيق او التفاوت
فيه اما تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما
منفصلا كالعدد والقول التفسير قال رضي الله عنه لفظ الكتاب يدل على
انه عرف الكمية بانها التي تقبل المساواة والمفاوتة بسبب التطبيق ولقائل
ان يقول هذا التعريف خطأ فان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد
في الكمية والدليل عليه ان الاتحاد ان وقع في الكمية سمي بالمساواة وان
وقع في الكيفية سمي بالمشابهة وان وقع في الوضع سمي بالموازاة وان
وقع في الماهية سمي بالمماثلة فثبت ان المساواة لا يمكن تعريفها الا بانها اتحاد
في الكمية فلو عرفنا الكمية بالمساواة لزم الدور وانه باطل محال واما التطبيق
فهو عبارة عن وضع احد المقدارين على الاخر بحيث لا يزيد عليه ولا ينقص
عليه وعلى هذا فانه لا يمكن تعريف التطبيق الا بالمقدار فلو عرفنا المقدار به
لزم الدور وايضا ففيه شئ اخر وهو ان التطبيق من خواص المقدار
والمقدار نوع من انواع الكم فتعريف الجنس بصفة لا يوجد الا في احد انواعه

يكون خطا ويمكن ان يجاب عنه بان المساواه والمفاوته والمطابقه امور
محسوسه فلا حاجه الى تعريفها بغيرها وعلى هذا الطريق فانه يندفع الدور
واما قوله تطبيقا متصلا في الوهم كالخط والسطح والعمق والزمان واما
منفصلا كالعدد فاعلم انا ذكرنا تفسير الكم المتصل والكم المنفصل وانما قال
متصلا في الوهم لانه ان يذكر المتصل على وجه يندرج فيه المقادير والزمان
والمتصل في نفس الامر لا يندرج فيه الزمان لان احد طرفيه الماضي
والثاني هو المستقبل وهما معدومان واتصال المعدوم بالمعدوم في
نفس الامر محال اما اتصالهما في الذهن فغير ممتنع لان الذهن يستحضر
صورة كل واحد منهما ويحكم باتصال احدهما بالاخر فالاتصال الذهني
اوسع حالا من الاتصال الخارجي لان الاول يدخل فيه الزمان والمقدار
والثاني لم يدخل فيه الزمان فلهذا السبب قال تطبيقا متصلا في الوهم
وقد جا في بعض النسخ واما منفصلا كالعدد والقول الا ان هذا خطا
لان الكم المنفصل عند الشيخ ليس الا العدد فاما القول فانه بين في
كتبه البسيطه انه ليس بكم منفصل قال الشيخ واما على كيفيه وهي
كل هيه غير الكميه مستقره لا نسبه فيها مثل البياض والصحه والقوه
والشكل التفسير قال رضي الله عنه هذا هو المقوله الثالثه وهي مقوله
الكيف وهذا الكلام مشتمل على تعريف ماهيه الكيف وعلى ذكر انواعه
الاربعه اما تعريف ماهيته فهو قوله كل هيئه غير الكميه مستقره لا نسبه
فيها فههنا قيود اربعه الاول الهيئه والمراد من الهيه الصفه وعلى هذا
التقدير فكل عرض فهو هيئه من الهيات والذي يدل على صحه ما ذكرنا
انك تعلم ان العرض محصور في ثلثه اقسام ما يقتضي القسمه وهي الكميه

وما يقتضي النسبه وهو المقولات النسبيه وما لا يقتضي قسمه ولا نسبه
وهو الكيفيه فلما ذكرنا لفظ الهيئه في تعريف الكيفيه دل ذلك على ان كل
كيفيه فهو هيئه ولما ذكر بعد ذلك انه غير الكميه وغير النسبه دل ذلك
على ان الكميه والنسبه داخلتان تحت لفظ الهيئه والا لما احتج بعد ذكر الهيئه
الى التنصيص على اخراج ما يقتضي القسمه والنسبه واذا كان كذلك فهذا
يدل على ان لفظ الهيئه يتناول جميع الاعراض فعلى هذا لفظ الهيئه ولفظ
العرض ولفظ الصفه يقرب من ان يكون الفاظا مترادفه فصار قوله
كل هيئه اي كل صفه وكل عرض واما القيد الثاني وهو قوله غير الكميه فاعلم
ان ذلك يقتضي تعريف الكيفيه بسلب الكميه وذلك غير جايز لان تصور
عدم الشي اخفى من تصور ذلك الشي فتصور سلب الكميه اخفى من تصور
الكميه وتصور الكميه مساوي لتصور الكيفيه والاخفى من المساوي يكون
اخفى فيلزم ان يكون تعريف الكيفيه بسلب الكميه تعريفا للشي بما هو اخفى
منه وايضا فليس تعريف الكيفيه بسلب الكميه اولى من العكس وهو تعريف
الكميه بسلب الكيفيه واما القيد الثالث وهو قوله مستقره فالمراد من ذكره
الاحتراز عن الاعراض التي لا يكون قاره مثل الزمان والحركه لكن فيه
اشكال وهو ان القوم اتفقوا على ان جميع الاعراض المحسوسه بالحواس
الخمس داخل في مقوله الكيف واذا كان كذلك وجب ان يكون الصوت
من مقوله الكيف مع انها عرض فان الذات اما اولا فالحس شاهد عليه
واما ثانيا فلانه معلول الحركه والحركه غير قاره ومعلول غير القار يجب
ان يكون غير القار واما القيد الرابع وهو قوله لا نسبه فيها فالمراد
جعل نسبه السلب جزا من احد اجزا هذا التعريف والكلام عليه

عين ما ذكرناه في سلب الكميه اذا عرفت هذا فنقول السوال قايم من
وجهين الاول ان حاصل هذا التعريف يرجع الى تعريف هذه المقولات
بسلب ساير المقولات وذلك خطا لانها متساويه الدرجه في المعلوميه
والمجهوليه فكان تعريف بعضها بسلب الباقي خطا بل لو قلنا ان اظهر
انواع الاعراض هو الكيف لصدقنا وحينيذ يكون تعريفه بسلب الباقي
تعريفا للاظهر بالاخفى وانه باطل والسوال الثاني انه يرجع حاصل
هذا التعريف الى قيدين ثبوتيين وقيدين سلبيين اما القيدان الثبوتيان
واحدهما كونه هيه وعرضا والثاني كونه مستقرا وكل واحد منهما امر
خارج عن الماهيه واما القيدان السلبيان فاحدهما سلب الكميه والثاني
سلب النسبه ولا شك انهما خارجان عن الماهيه فالزم القطع بان مقوله
الكيف امر خارج عن الماهيه واذا كان كذلك فكيف جعلوه جنسا لما
تحته فهذا هو البحث عما ذكره الشيخ ههنا في تعريف الكيف اما المقام الثاني
وهو ذكر انواعه الاربعه فقد عرفت ان احد انواعه هو الكيفيات المحسوسه
باحدى الحواس الخمس فان كانت راسخه سميت انفعاليات وان كانت
غير راسخه سميت انفعاليات وثانيها الكيفيات المختصه بذوات
الانفس فان كانت راسخه سميت ملكه وان كانت غير راسخه سميت
حاله وثالثها القوه واللاقوه فالقوه كالصلابه واللاقوه كاللين ورابعها
الكيفيات المختصه بالكميات اذا عرفت هذا فقوله مثل البياض والصحه
والقوه والشكل اشاره الى ذكر مثال لكل واحد من تلك الانواع
الاربعه فالبياض مثال للكيفيات المحسوسه والصحه مثال الكيفيات
النفسانيه والقوه مثال للنوع المسمى بالقوه واللاقوه والشكل مثال

مثال النوع المسمى بالكيفيات المختصه بالكميات قال الشيخ واما على الاضافه
كالابوه والنبوه التفسير قال رضي الله عنه هذا هو المقوله الاربعه وهي الاضافه
وذكر في مثالها الابوه والبنوه لانها اضافتان محضتان قال الشيخ واما على
اين كالكون في السوق والبيت التفسير قال رضي الله عنه الاين عبارة عن
الحصول في المكان وهذا مفهوم ثابت وفيه مسايل المسله الاولى قال صاحب
البصاير هذا اشد اشتباها بالمضاف من ساير المقولات وفي التحقيق ليس
هو مجرد نسبه الى المكان بل هو امر وهيه تم بالنسبه الى المكان قال مولانا
ظاهر هذا الكلام مشعر بان النسبه الى المكان توجب امرا آخر وذلك
الامر هو الاين وكان من حقه ان يشير الى ذلك الامر ان ما هو واي شي
حقيقه ثم انه من البعيد ان يكون مجرد النسبه موجبا امرا حقيقيا بل لو
قلب الكلام وادعى اثبات صفه حقيقيه توجب هذه النسبه لكان اولى
ثم نقول لا شك ان الجسم حاصل في الحيز ولا شك ان حصوله في الحيز
نسبه مخصوصه بينه وبين الحيز وهذه النسبه مغايره لذات الجسم ثم
اختلفوا في انه هل قام بالمحل معنى يوجب هذه النسبه فجمع من المتكلمين
يثبتونه ويسمون ذلك المعنى بالكون ويسمون تلك النسبه بالكاينيه
وزعموا ان الكون عليه للكاينيه وقوم اخرون ينكرون ذلك وقد طالت
الخصومات في هذا الموضع فاما ان يقال ان هذه النسبه توجب حصول
معنى غير النسبه فهذا على خلاف العقل ولم يقل به احد المسله الثانيه
قال الفلاسفه من الاين ما هو اول حقيقي وهو كون الشي في مكانه الخاص
به الذي لا يسعه فيه غيره ككون الماء في الكوز ومنه ما هو ثاني غير حقيقي
كما يقال فلان في البيت ومعلوم ان جميع البيت لا يكون مشغولا به بحث

يماس ظاهره جميع جوانب البيت وابعد منه الدار وابعد منه البلد بل الاقليم بل المعمور بل الارض بل العالم قال رضى الله عنه لا شك ان النسبه المخصوصه انما حصلت لذات الجسم بالنسبه الى الحيز الذى هو فيه فاما بالنسبه الى ساير الاخيار فغير حاصله البته المسئله الثالثه قد عرفت ان الشئ انما يكون جنسا اذا كانت الامور مندرجه تحته متخالفه بالماهيات والحقايق ولاجل هذا قالوا الكون فى المكان الذى عند المحيط مضاد للكون والمكان الذى عند المركز لانهما معنيان لا يجتمعان ويتعاقبان على الموضوع الواحد وبينهما غايه الخلاف قال رضى الله عنه التحقيق ان حصول الجسم فى كل حيز بعينه مخالف بالماهية حصوله فى الحيز الاخر لان ماهيات النسب متعلقه بالمنسوب فاذا كانت المنسوبات متغايرة فالنسبه مع هذا المنسوب يستحيل حصولها مع المنسوب الاخر وبالضد ومتى كان الامر كذلك كانت تلك النسبه مختلفه بالماهيه قال الشيخ واما على متى كالكون فيما مضى او فيما يستقبل او فى زمان بعينه التفسير قال رضى الله عنه ها هنا مسالتان المسئلة الاولى لقايل ان يقول انه لا يجوز ان يكون وجود كل شئ متعلقا بمعنى ويدل عليه وجهان الاول ان ذلك المتى ان كان عدما محضا فهو المراد وان كان موجودا وجب ان يكون متعلقا بمتى آخر الى نهايه الثانى ان الحصول فى الزمان لو كان زايدا على الذات لكان ذلك الزايد حاصلا فى ذلك الزمان ايضا ولزم التسلسل وهو محال ولما بطل ذلك علمنا انه محض عمل الذهن او الخيال المسئله الثانيه الزمان ينقسم تارة الى ما يجرى مجرى الانواع له وهو التقسيم الى الماضى والمستقبل ولا يجوز تقسيمه الى الحاضر لان الحاضر آن والآن غير منقسم والزمان ليس نفس الآن

وغير

وغير متركبه عن الانات وتارة اخرى الى ما يجرى مجرى التقسيم بالعوارض كقولنا زمان طلوع الشمس وزمان مبعث محمد عليه السلام فقوله كاللون فيما مضى او فيما يستقبل اشاره الى النوع الاول وقوله او فى زمان بعينه اشارة الى النوع الثانى قال الشيخ واما على الوضع ككل هيئه للكل من جهه اجزائه كالقيام والقعود والركوع والسجود التفسير قال رضى الله عنه لفظ الشيخ فى تعريف مقوله الوضع مضطرب فى جميع كتبه والذى حصلته فى هذا الباب ان يقال لا شك ان بدن الانسان مركب الاجزاء ولا شك ان لكل واحد من اجزاء بدننا الى الجزء الاخر نسبه مخصوصة فلا ينبغى ان يقال الوضع هو الهيئه الحاصله بسبب نسب بعض تلك الاجزاء الى البعض فان الانسان اذا قلب حتى راسه موضوعا على الارض ورجلاه فى الهوا فالنسب التى بين اجزائه باقيه فى هذه الحالة كما كانت قبل هذه الحاله والوضع قد تبدل بل الصحيح ان يقال ان لكل واحد من اجزاء بدنه الى الجزء الاخر نسبه ولكل واحد من تلك الاجزا الى الامور الخارجه عنها ايضا نسبه اخرى فاذا قلب الانسان حتى صار راسه موضوعا على الارض ورجلاه فى الهوا فالنسب الحاصله بين اجزا البدن باقيه لكن النسب الحاصله بين كل واحد من تلك الاجزاء او بين الامور الخارجه عنها غير باقيه فثبت ان الوضع الخاص يعتبر فى تحققه مجموع الامرين احدهما ما بين تلك الاجزاء من النسب والثانى ما بين تلك الاجزاء والامور الخارجه عنها من النسب وهو كهيئة القيام والقعود والركوع والسجود وليس لقايل ان يقول ليس هنا هيئه اخرى غير تلك النسب المخصوصه وذلك لان النسب عارضه لكل واحد من الاجزا اما هذه الهيئه

المخصوصه المسماه بالوضع فانها عارضه للجمله لا للشى من احاد الاجزاء
فظهر الفرق قال الشيخ واما على الملك والجده كالتلبس والتسلح التفسير
قال رضى الله عنه اذا صار الشى محاطا بغيره فهو على وجهين احدهما ان يكون
بحيث تنتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهذا هو الملك فى الجده كالتسلح
والتلبس والثانى ان لا تنتقل المحيط بسبب انتقال المحاط به وهو الاين
ولما كان هذان القسمان كالنوعين لشى واحد وهو كون الشى محاطا بغيره
وذلك هو الاين فلهذا السبب بقول الشيخ على فهم هذه المقوله
قال الشيخ واما على ان يفعل شيا مثل ما يقال هو ذى يحرق وهو ذى
تقطع التفسير قال رضى الله عنه قد يقال السكين تقطع والنار يحرق ويراد به
كونه موصوفا بالصفة التى لاجلها يصلح لهذا التاثير وقد يراد به كونه موثرا
فى هذا الاثر ومقوله ان يفعل هو الثانى لا الاول ولما كان قولنا السكين تقطع
والنار تحرق مستعملا فى الامرين اراد الشيخ ان يميز احدهما عن الاخر فقال هو
ذى يحرق وهو ذى تقطع ويريد به ان هذه المقوله عبارة عن هذا التاثير
لا عن القوة التى هى المبدا الصلاحيه هذا التاثير واعلم انه ليس من شرط مقوله
ان يفعل ان يكون التاثير تاثير متبدل الحال متغير النعت كما فى التقطيع
والتحريق بل سوا كان ذلك كذلك او كان تاثيرا باقيا مستمرا كتاثير قدرة الله
تعالى وجود العالم فانه من باب مقوله ان يفعل قال الشيخ واما على
ان ينفعل مثل ان يقال هو ذى يحترق وهو ذى ينقطع التفسير قال
مولانا قد يقال اللحم منقطع بمعنى ان له صلاحيه ان ينقطع والقطن
محترق بمعنى ان له صلاحيه ان يحترق وقد يقال ايضا منقطع ومحترق
بمعنى كونه قابلا لهذه الاثار قبولا بالفعل ولاجل الفرق بين هذين الامرين

قال

قال هو ذا ينقطع هو ذا يحترق وها هنا اخر الكلام فى قاطيغورياس

الفصل الثالث فى بارى ميناس قال الشيخ اللفظ الذى يقع على
اشياء كثيرة اما ان يقع بمعنى واحد على السوا كوقوع الحيوان على الانسان
والفرس ويسمى متواطيا واما ان يقع بمعانى متباينه كوقوع العين على
الدينار والبصر ويسمى اسما مشتركا واما ان يقع بمعنى واحد لا على السوا
ويسمى مشككا كوقوع الموجود على الجوهر والعرض التفسير قال مولانا
التقسيم الصحيح ان يقال المنطوق به اما ان يكون لفظا واحدا او الفاظا كثيرة
اما القسم الاول فاما ان يكون يفيد معنى واحدا او معان مختلفه فان
افاد معنى واحدا فذلك المعنى اما ان يكون معنى يمتنع كونه مشتركا فيه
بين كثيرين وهو اسم العلم او لا يمتنع كونه مشتركا بين كثيرين وحينئذ
اما ان يكون حصول هذا المفهوم فى تلك الصورة بالسويه وهو اللفظ
المتواطى كوقوع لفظ الانسان على جميع الاشخاص الانسانيه او بالسويه
وهو كوقوع لفظ الموجود على الجوهر والعرض فان الجوهر اولى بالموجوديه
من العرض وهو المشكك واما ان كان اللفظ الواحد يفيد معان
كثيرة فهذا هو اللفظ المشترك هذا كله اذا كان المنطوق لفظا واحدا
اما اذا كان المنطوق به الفاظا كثيرة فمدلول كل واحد منها اما ان يكون
شيا واحدا او اشياء كثيرة والاول هو الالفاظ المترادفه والثانى هو الالفاظ
المتباينه فهذا هو التقسيم الصحيح فى هذا الباب والشيخ ذكر من جمله
هذه الاقسام امورا ثلثه الالفاظ المتواطيه والالفاظ المشككه والالفاظ
المشتركه ويشبه ان يقال انما اقتصر على ذكر هذه الثلثه فقط لان المنطقيين
محتاجون الى معرفة الفرق بين الاسم المتواطى وبين الاسم المشترك

فان اللفظ اذا كان متوطيا امكن تحديد مسماه بحد واحد واذا حكم عليه
بحكم واحد كانت القضيه واحدة وبه يتم معرفه النقيض والعكس وبه يتم
امر القياسات واذا كان اللفظ مشتركا اختلت هذه الامور فاما البحث
عن الالفاظ المترادفه والمتباينه فانما ينتفع في صنايع اللغه في ابواب الفصاحة
والرجل العلمي قليل التعلق بها فلهذا السبب اقتصر على ذكر هذه الاقسام الثلثه
قال رضي الله عنه الاظهر ان الشيخ ذكر المتواطي اولا ثم عقيبه المشكك
ثم ذكر المشترك وذلك لان المجانسه بين المتواطي والمشكك اكثر فان مفهوم
اللفظ اما ان يكون واحدا او كثيرا فان كان واحدا لحصول ذلك المفهوم
الواحد في المواضع الكثيرة ان كان بالسويه فهو المتواطي او لا بالسويه فهو
المشكك فالمتواطي والمشكك نوعان تحت جنس واحد قريب وهو ان
يكون مفهوم اللفظ واحدًا واذا كان كذلك فالاغلب على الظن ان تقديم
المشترك على المشكك من تحريف الناسخ وان الشيخ ذكر المتواطي اولا
والمشكك ثانيا والمشترك ثالثا قال الشيخ الاسم لفظ مفرد يدل على
معنى من غير دلالة على زمانه المحصل والكلمه وهي الفعل لفظ مفرد يدل
على معنى وعلى زمانه كقولنا مضى التفسير قال رضي الله عنه اللفظ المفرد
اما ان يكون مفهومه مستقلا بان يخبر به او لا يكون مثال الاول ان القايل
اذا قال من هذا الرجل فانا قيل زيد فانه يحصل الفايده اما اذا قيل في او على
فانه لا يحصل الفايده اذا عرفت هذا فنقول الذي لا يصح ان يخبر به البته
هو الحرف والذي يصح ان يخبر به على قسمين فانه اما ان يدل ذلك اللفظ
على الزمان المعين الذي لذلك المعنى وهو الفعل او لا يدل وهو الاسم
والمذكور في هذا الكتاب هو الاسم والفعل اما الحرف فغير مذكور ولعله

ولعله سقط من قلم الناسخ قال الشيخ القول كل لفظ مركب
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان التركيب يقع على وجوه وذلك لان
الخارج الى القول هي دلالة المخاطب على ما في نفس المخاطب والدلالة
اما ان يراد لذاتها او لشي اخر يتوقع ان يكون من جهه المخاطب والتي تراد
لذاتها هي الاخبار اما على وجهه او محرفا عنه الى صيغه التمني والتعجب او غير
ذلك مما هو في قوة الاخبار فانك اذا قلت ليتك تاتيني ستشعر من هذا
انك مريد لاتيانه والتي يراد لشي يتوقع كونه من المخاطب فاما ان يكون
ذلك دلالة او فعلا غير الدلالة فان اريدت الدلالة فيكون المخاطبة استفهاما
وان اريد عمل من الاعمال غير الدلالة فهو من المساوي التماس ومن الاعلى
امر ونهي ومن الادون دعاء ومسلم هذا ما ذكره الشيخ في الشفا ولنا فيه
بحث مستقصى ذكرناه في كتاب المطالب العاليه قال الشيخ القول الجازم
ما احتمل ان يصدق به او يكذب وهو القضيه التفسير قال مولانا هذا
التعريف والتكذيب به عبارة عن الاخبار عن كون ذلك الشي صدقا
او كذبا فصار تقدير الكلام الخبر ما يمكن الاخبار عنه بانه صدق او كذب
واما الثاني فلان الصدق والكذب نوعان للخبر والسماع لا يمكن تعريفه
الا بالجنس فالصدق والكذب لا يمكن تعريفهما الا بالخبر واذا عرفت
الخبر بهما لزم الدور وهو محال قال رضي الله عنه المختار عندنا ان ماهية
الخبر غنيه عن التعريف وبرهانه ان كل احد يحكم بانه موجود وليس
بمعدوم حكما بالبديهه واذا كان تصور هذا الخبر الخاص بديهيا وجب
ان يكون تصور اصل الخبر اولى ان يكون بديهيا قال الشيخ القضيه
الحمليه هي التي يحكم فيها بوجود شيء هو المحمول لشيء هو الموضوع او بعدمه

كقولنا زيد كاتب زيد ليس بكاتب والاول يسمى ايجابا والثاني يسمى سلبا
التفسير قال فيه مسئلتان المسئله الاولى الحمل قسمان حمل مواطاة
كقولنا المتحرك جسم والثاني حمل اشتقاق كقولنا الجسم ليس متحرك
اما حمل المواطاه فليس معناه ان المحمول حكم بوجوده للموضوع فانه لا يقول
الجسم حصل المتحرك وذلك لان المتحرك شي ماله الحركه وذلك الشي
لم يحصل له الجسم بل هو عين الجسم وكان قوله القضيه الحمليه هي التي يحكم
فيها بوجود شئ هو المحمول لشئ هو الموضوع لا يصدق في هذا القسم
من الحمل المسئله الثانيه قوله الحمليه هي التي حكم فيها بوجود شئ لشي
اعم من قولنا هي التي حكم فيها بوجود شئ لشئ ولاجل هذه الدقيقه دخلت
تحت هذا التعريف الحكم بوجود في نفسه والحكم بوجود شئ اخر له
المسئله الثالثه السلب رفع المحمول ورفع الحمل لا يكون حملا بل السالبه
انما يسمى حمليه لكونها محتمله للحمليه لاجل حصول الحمل قال الشيخ القضيه
الشرطيه المتصله هي التي يحكم فيها بتلو قضيه يسمى تاليا القضيه اخرى يسمى
مقدما او لا يتلوها والاول هو الايجاب والثاني هو السلب التفسير
قال رضي الله عنه ها هنا سوالان الاول الحكم على الشئ بالشي يعتمد كون
المحكوم عليه باقيا حال حصول ذلك الحكم فلو كان المحكوم عليه بكونه
مقدما والمحكوم عليه بكونه تاليا هو القضيه من حيث انها قضيه لوجب
ان يكون القضيه من حيث انها قضيه باقيه حال ما حصلت مقدما
وتاليا ومعلوم انه ليس كذلك اما اولا فلانهم نصوا في كتبهم على ان عند
دخول حرف الشرط على القضيه فانها لا تبقى قضيه وعند دخول حرف الجزاء
على القضيه الاخرى فانها ما بقيت قضيه واما ثانيا فلان شرط كون

كون القضيه قضيه كونها محتمله للتصديق والتكذيب ومعلوم ان
المقدم وحده مع دخول حرف الشرط عليه والثاني وحده مع دخول
جزاء عليه لا يقبل التصديق والتكذيب فثبت ان المحكوم عليه بكونه
مستلزما ليس هو القضيه والمحكوم عليه بكونه لازما ليس هو القضيه
بل المراد من قولنا ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود هو ان طلوع
الشمس يستلزم وجود النهار فاذا عبرنا عن القضيه الشرطيه
صارت حمليه فثبت انه لا فرق بين القضيه الحمليه وبين القضيه الشرطيه
الا في محض العبارة الثاني انا اذا قلنا القضيه الفلانيه لازمه للقضيه
الفلانيه الاخرى فهذه القضيه حمليه بالاتفاق مع انا حكمنا فيها بملازمه
قضيه لاخرى فانه قالوا هذا انما يلزم لو انه قال القضيه الشرطيه هي
التي حكم فيها باللزوم قضيه لقضيه اخرى وهو لم يقل هذا بل قال هي
التي حكم فيها باللزوم قضيه لقضيه اخرى وهو لم يقل هذا بل قال هي
التي حكم فيها بتلو قضيه تسمى تاليا القضيه اخرى تسمى مقدما وكون
الملزوم مسمى بالمقدم وكون اللازم مسمى بالتالي انما يكون اذا كان ذلك
الملزوم وذلك اللازم جزئين للقضيه الشرطيه فنقول فحينئذ لا يمكن
تعريف كون المقدم مقدما وكون التالي تاليا الا بالشرطيه فاذا عرفنا
الشرطيه بهما لزم الدور وهو باطل قال الشيخ الشرطيه المنفصله هي
التي يحكم فيها بتنافي قضيتين في العناد او سلب ذلك مثال الاول
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون فردا مثال الثاني ليس
اما ان يكون هذا العدد زوجا واما ان يكون اثنين التفسير قال
رضي الله عنه هذا الكلام معترض عليه من وجوه الاول

انه ليس كل قضيه حكم فيها بشكا في قضيتين في العناد فهي منفصله
الا ترى انا نقول كون العدد زوجا ينافي كونه فردا فهذه قضيه حمليه
مع انا حكمنا فيها بالتعاند والتكافي وايضا اذا قلنا ليس البته اذا كان
العدد فردا كان منقسما بمتساويين او قلنا كلما كان العدد فردا فهو
غير منقسم بمتساويين فقد حكمنا فيه بالتكافي مع انها ليست شرطيه
منفصله بل متصله الثاني ان المنفصله الحقيقيه حصول الحكم بوقوع
التعاند بين اجزائها لانا اذا قلنا هذا الجسم اما ان يكون حجرا او شجرا
فقد حكمنا فيه بوقوع التعاند بين اجزائه مع انها ليست منفصله
حقيقيه بل الشرط في كونها منفصله حقيقيه ان يكون اجزاؤها
ممتنعه الاجتماع ممتنعه الارتفاع فهذا الشرط لا بد من رعايته ليحصل
الانفصال الحقيقي الثالث انه لا معنى لقولنا اما ان يكون العدد زوجا
واما ان يكون فردا الا ان الزوجيه والفرديه لا يجتمعان ولا يرتفعان
واذا كان كذلك فحينئذ يرجع حاصل هذه القضيه الى انا وضعنا
لمجموع قضيتين حمليتين هذه العبارة المخصوصة فان كان التفاوت
ليس الا هذا القدر فهو ضعيف لان التفاوت في العبارات المحضة
غير ملتفت اليه وان كان في امر معقول حقيقي فلا بد من الاشارة
اليه والقوم ما ذكروا ذلك البتة قال الشيخ القضايا الحملية ثمان
ثم اخذ بذكرها مع امثلتها قال المفسر موضوع القضيه اما ان
يكون شخصيا او كليا وبتقدير كونه كليا فاما ان لا يبين فيه كمية
الحكم واما ان يبين ان الحكم ثابت في كل افراده واما ان يبين
ان الحكم ثابت في بعض افراده فهذه اربعة وكل واحد منها اما

كقولنا هذا العدد اما ان يكون زوجا او فردا لا يكفي في كونها منفصله صح

اما ان يحكم عليه بالايجاب او بالسلب فالمجموع ثمانية مثال الشخصية
الموجبة قولنا زيد كاتب مثال الشخصية السالبة قولنا زيد ليس
بكاتب مثال المهملة الموجبة قولنا الانسان في خسر مثال المهملة
السالبة قولنا الانسان ليس بكاتب مثال الكلية الموجبة قولنا
كل انسان كاتب مثال الكليه السالبة قولنا لا شئ من الانسان
بكاتب مثال الجزئية الموجبة قولنا بعض الناس كاتب ومثال
الجزئيه السالبة ليس كل الناس بكاتب وقولنا ليس بعض الناس
بكاتب فهذا هو الاشارة الى حصر القضايا الحملية في هذه الثمانيه
وههنا مسايل المسئله الاولى كل قضية موجبة فلها اجزاء ثلثة ذات
الموضوع وذات المحمول والنسبة المخصوصة الحاصلة بينهما بكون
احدهما موضوعا للاخر وكون ذلك الاخر محمولا عليه والدليل عليه
انا اذا قلنا السماء كرة فالمعقول من السماء امر والمعقول من الكرة
امر اخر والمعقول من كون السماء موصوفة بانها كرة امر ثالث بدليل
انه يصح تعقل ماهية السماء وماهية الكرة مع الذهول عن كون
السماء موصوفة بانها كرة والمعلوم مغاير لما ليس بمعلوم وايضا
فالمثبت اذا اثبت ان السماء كرة فاثباته متوجه الى هذه النسبة
والمبطل اذا ابطل ان السماء كرة فابطاله متوجه الى هذه النسبة
فثبت ان هذه النسبة مفهوم ثالث مغاير لذات الموضوع ولذات
المحمول واذا قلنا الجسم له سواد فالجسم هو الموضوع والسواد
في الحقيقة هو المحمول وقولنا له سواد هو الصيغة الدالة على هذه
النسبة المخصوصة وقد يجئ في كلام الشيخ ان السواد ليس بمحمول

بل المحمول هو الاسود وهذا عندى ضعيف لان ههنا ذاتا قائمة بالنفس
وصفة قائمة بتلك الذات وكون تلك الذات موصوفة بتلك الصفة فالحمل
هذه الموصوفية اما الصفة فليست الا السواد والبياض اذا عرفت هذا
فنقول ان كان المراد من المحمول ما ذكرناه كانت النسبة خارجة عن المسمى
فح يحتاج الى لفظه بالغة داله على النسبة اما ان كان المراد من المحمول ما ذكره
الشيخ كانت النسبة المخصوصة احد جزئى المعنى المفهوم من المحمول فاذا كا
الامر كذلك فح يمتنع افراد هذه النسبة بلفظ ماله زائدة فلا يصح ان يقال
زيد هو كاتب لان اللفظ الكاتب دل بالتضمن على تلك النسبة فكان افرادها
بلفظ اخرى تكريرا محضا **المسئلة الثانية** انه ليس كل قضية ورد فيها لفظ
السلب كانت سالبة بل نقول القضية اما ان يكون ثلاثية او ثنائية فان
كانت ثلاثية نظر فان كان حرف الربط متقدما على حرف السلب كانت
القضية موجبة معدولة كقولنا زيد هو ليس ببصير وذلك لان الرابط
الموجب جعل ذلك الموصوف موصوفا بذلك السلب واما ان كان حرف
الربط متاخرا عن حرف السلب كانت القضية سالبة كقولنا زيد ليس
هو ببصير وذلك لان حرف السلب رفع ذلك الربط ازالة فظهر بما ذكرنا
الفرق بين السالبة البسيطة وبين الموجبة المعدولة وهذا الفرق من المهمات
لانا نقول الشرط فى انتاج الشكل الاول كون صغراه موجبة ثم ان الانتاج
يحصل من الصغرى الموجبة المعدولة ومن السالبة البسيطة ولولا الفرق
بين الموجبة المعدولة وبين السالبة البسيطة والالم يتم هذا الكلام واما
ان كانت القضية ثنائية لم تميز السالبة البسيطة عن الموجبة المعدولة
عن الموجبة المعدولة الا بطريقين اما بالنية او بتخصيص بعض الالفاظ

بالسلب والبعض الاخر بالعدول **المسئلة الثالثة** المهملة فى قوة الجزئية
فاذا قلت الانسان ضاحك فهذا الكلام لا يصدق الا اذا كان انسان
واحد موصوفا بالضحك فى وقت من الاوقات لان السلب العام الدائم
ينافى اصل الايجاب ولا يتوقف صدقه على كون الكل موصوفا بذلك
فلا جرم احذ الضرورى وطوحوا الاضرورة فيه وقالوا المهمل فى قوة
الجزئية **المسئلة الرابعة** الموجبة الكلية كقولنا كل ج ب لها شرايط بحسب
موضوعها وشرايط بحسب محمولها ولنذكر بيان الشرايط المعتبرة فى
جانب الموضوع وهى ستة ا انا قلنا كل ج فانا لا نعنى به الجيم الكلى
ولا كل الجيمات من حيث انه كل بل المراد كل واحد واحد من الجيمات
وقد سبق الفرق بين هذه المفهومات فى باب الكل والجزئى ب انا اذا قلنا
كل ج فلا نعنى به الشئ الذى حقيقته انه ج ولا نعنى به الشئ الذى يكون
موصوفا بانه ج بل نعنى به الشئ الذى تصدق عليه انه ج سوا كان
حقيقته انه ج او كان شيا موصوفا بانه ج واعلم انا ان قلنا المراد من
قولنا كل ج اى كل ما كان موصوفا بانه ج لزمنا التسلسل وذلك لانا
اذا سمينا ذلك الشئ الموصوف بالجيمية باسم وليكن هو د فاذا قلنا كل
د فقد عنينا به ايضا ما يكون موصوفا بانه د والكلام فيه كما فيما تقدم
فيلزم ان يكون كل شئ موصوفا بشئ اخر الى نهاية وهو محال واما ان
قلنا المراد من قولنا كل ج ان كل ما كان حقيقته وماهيته انه ج
لزمنا ان لا ينعقد القياس المنتج البتة لانا اذا قلنا كل ج ب وكل ب
ا فقولنا فى الكبرى وكل ب ا وجب ان يكون معناه وكل ما كان
موصوفا بانه ب فانه محكوم عليه بانه ا حتى يندرج الاصغر تحت

هذا الحكم اذ لو لم يكن المراد ذلك بل كان المراد ان نفس كونه ب محكوم
عليه بالالف لم يلزم اندراج الاصغر في هذا الحكم فلم يلزم ثبوت الاكبر ه
للاصغر فاما اذا قلنا المراد من قولنا كل ج وهو ان كل شيء صدق عليه انه
ج سوا كانت حقيقته انه ج او كان امرا موصوفا بانه ج فعلى هذا التفسير
تزول تلك الاشكالات ج اذا قلنا كل ج فلا نعني به كل ما يكون جيما دايما
او وقتا ما او بحسب شرط ما وذلك لان الذي صدق عليه ج اعم من الذي
صدق عليه انه ج دايما او لا دايما او بحسب شرط ما او بحسب وقت هذا
هو المذكور في الكتب ولقايل ان يقول اذا اردنا ان ناخذ الوصف الذي
جعلنا الموضوع معه موضوعا على سبيل الاطلاق العام وجب ان ناخذه
على هذا الوجه الا ان ذلك غير واجب فان لنا ان نقول كل ما كان موصوفا
بالوصف الفلاني على سبيل الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف
الفلاني بدوام خالي عن الضرورة فهو كذا وكل ما كان موصوفا بالوصف
الفلاني مع شرط اللادوام فهو كذا وبالجملة فجميع الجهات التي نعتبرها في
كيفية ثبوت المحمول للموضوع يمكن ايضا اعتبارها في الوصف الذي جعل
الموضوع معه موضوعا واذا اعتبرنا هذه الجهات في وصف الموضوع وفي
اثبات ثم ركبنا البعض مع البعض كثرت القضايا كثيرة عظيمة د قالوا
اذا قلنا كل ج فلا نعني به ما يكون موصوفا بانه ج في الخارج اذ لو كان
المراد ذلك لكنا اذا قدرنا موت الافراس بالكلية حتى لم يبق فرس اصلا
فحينئذ وجب ان يكون قولنا كل فرس حيوان كاذبا قالوا بل المراد من
قولنا كل جيم ما يكون جيما بحسب الفرض العقلي قال مولانا هذا الكلام
يحتاج الى مزيد تفسير وتلخيص وتحقيقه انه قد يراد بالجيم ما يكون

جيما في الاعيان وقد يراد به الامر الذي لو وجد في الاعيان لكان جيما
فان عنينا بقولنا كل ج المفهوم الاول فعند موت الافراس بالكليه لا يصدق
ان كل فرس حيوان اما لو عنينا به المعنى الثاني صدق قولنا كل فرس حيوان
سوا حصل الفرس في الوجود الخارجي او لم يحصل ه زعم الشيخ ابو نصر
الفارابي ان قولنا كل ج اي كل ما لا يمتنع ان يكون ج وانما اختار هذا
التفسير حتى يصير القياس المركب من المقدمتين الممكنتين قياسا بينا
قوله كل ج يمكن ان يكون ب ثم قلنا وكل ب يمكن ان يكون ا فهذا ينتج
انا جاسنا ان كل ج يمكن ان يكون ا لان الصغرى دلت على الاصغر
يمكن الاتصاف بالاوسط ثم اذا قلنا وكل وسط فانه يمكن ان يكون
موصوفا بالاكبر وعنينا به كلما يمكن ان يكون موصوفا بالاوسط فحينئذ
يدخل الاصغر تحت الاوسط دخولا بينا ويكون القياس كاملا واما الشيخ
ابو علي فانه قال ان قولنا كل ج الشرط فيه ان يكون ج بالفعل ولو في وقت
واحد فان لم يكن كذلك فانه لا يصدق عليه انه ج واما القياس المولف
من مقدمتين فانه وان لم يكن بيانه بالطريق الذي ذكره الشيخ ابو نصر
فانه بين بطريق اخر واذا قلنا كل ج فيحتمل ان يكون المراد كل ما يصدق
عليه انه ج سوا كان حال كونه ج او قبله او بعده ويحتمل ان يكون المراد
كل ما يصدق عليه انه ج حال كونه ج والفرق بين الوجهين ان على
التقدير الاول يصح ان يقال كل نايم مستيقظ وعلى التقدير الثاني لا يصح
ذلك فهذا جملة الكلام في شرايط الموضوع المسئلة الخامسة في بيان
الاحوال المعتبرة في جانب المحمول اعلم ان ثبوت المحمول للموضوع اما ان يكون
على سبيل الوجوب او على سبيل الامتناع او على سبيل الامكان وهو ان يكون

لا واجب الثبوت لذلك الموضوع ولا واجب العدم له فالاول هو الواجب
والثاني هو الممتنع والثالث هو الممكن ثم ان الممكن بحسب الذات قد يكون
دايم الثبوت وقد يكون اكثري الثبوت وقد يكون متساوي الثبوت وقد
يكون اقلي الثبوت وقد يكون دايم العدم **المسئله السادسه** المنطقيون
سموا الوجوب والامتناع والامكان بالجهات وتحقيق الكلام فيه ان هذه
المفهومات الثلثه ليست ماهيات مستقله بانفسها قايمه بذواتها فانا نعقل
موجودا يكون في نفسه سوادا وبياضا اوحجرا وسلبا ولكن لا نعقل موجودا
يكون في نفسه مجردا انه وجوب او امتناع او امكان والعلم بذلك بديهي
اذا عرفت هذا فنقول انا اذا اسندنا امرا الى امر بالنفي والاثبات فاحد
الامرين هو الموضوع والثاني هو المحمول وذلك الاسناد هو الارتباط
يجب اما ان يكون على سبيل الوجوب والامتناع او الامكان فهذه المفهومات
الثلاثه صفات لذلك الارتباط وكيفيه من كيفياته ونعت من نعوته
وهذا هو المراد من قولنا ان هذه المعاني جهات القضايا **المسئله السابعه**
ضرورة الايجاب وضرورة السلب مشتركان في مسمى الضرورة والاحكام
المذكورة للضرورة يكون حاصلا في كل واحد من هذين القسمين
فنقول كل شيء ضرورتان احديهما المتقدمه بالرتبه على الوجود والثانيه
المتاخره بالمرتبه عن الوجود **اما القسم الاول** فنقول كل محمول حصل
لموضوع فان ذلك الحصول يجب ان يكون مسبوقا بالضرورة فانه ثبت
في الحكمه ان الشيء ما لم يجب لم يوجد فنقول المقتضي لتلك الضرورة
اما ذات الموضوع او صفة من الصفات القايمه به او وقت من اوقات
وجوده او قسم رابع مغاير لهذه الاقسام الثلثه اما القسم الاول وهو

وهو ان يكون ذات الموضوع عله لكون ذلك المحمول ضروري الثبوت
له فهذه هي الضروريه الذاتيه الحقيقيه ويجب ان تعلم ان كل ما كان ضروريا
بهذا التفسير فانه يكون دايما ولا ينعكس ثم نقول تلك الذات ان كانت
واجبه التحقيق ازلا وابدا كان ذلك المحمول ايضا كذلك كقولنا الله حي
وان لم يكن واجبه التحقق ازلا وابدا كان المحمول واجب الثبوت في
جميع زمان وجوده كقولنا الجسم يجب ان يكون حاصلا في الحيز واما القسم
الثاني وهو ان يكون المقتضي لتلك الضرورة صفه قايمه بذات ذلك
الموضوع فهاهنا اما ان يكون هذه الصفه واجبه الثبوت لتلك الذات
او لا يكون فان كان الاول كان المحمول واجب الثبوت لتلك الذات لان
المحمول واجب الثبوت لتلك الصفه دايما وتلك الصفه واجبه الثبوت
لتلك الذات دايما والضروري الضروري للشيء يجب ان يكون ضروريا
لذلك الشيء وان كان الثاني وهو ان لا يكون تلك الصفه ضروريه لتلك
الذات فهاهنا لا يعرف ان ذلك المحمول ضروري الثبوت لتلك الذات
ام لا وذلك لانا حكمنا ان تلك الصفه مستلزمه لذلك المحمول كان القدير
ان يقال كلما حصلت هذه الصفه لهذه الذات فانه يجب حصول المحمول
الفلاني لهذه الذات فان قلنا لكن تلك الصفه حصلت لهذه الذات
فهذا ينتج ان ذلك المحمول حاصل لتلك الذات لان استثناء عين
المقدم ينتج عين التالي اما اذا قلنا لكن هذه الصفه ما حصلت لهذه
الذات لم ينتج شيئا لان استثناء نقيض المقدم لا ينتج شيئا بلى لو زدنا
في هذه القضيه شرطا اخر وهو ان نقول كلما كانت الذات موصوفه
بالصفه الفلانيه فانه يجب اتصافها بالمحمول الفلاني وكلما زالت هذه الصفه

فانه لابقاء وجوب حصول ذلك المحمول لتلك الذات ففي هذه الصورة
اذا زالت الصفه وجب الحكم بزوال ضرورة ذلك المحمول اذا عرفت فنقول
اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفه بالصفه الفلانيه فانه يجب اتصافها
بالمحمول الفلاني واقتصرنا على هذا القدر فهذه القضيه نسميها بالمشروطه العامه
اما اذا قلنا كلما كانت الذات موصوفه بالصفه الفلانيه فانه يجب اتصافها
بالمحمول الفلاني لا دايما بل ما دامت الصفه يكون موجودة فهذه القضيه نسميها
بالمشروطه الخاصه واما القسم الثالث وهو ان يكون المقتضي لضرورة ثبوت
المحمول للموضوع هو وقت مخصوص من اوقات دوام ذات الموضوع
فذلك الوقت ان كان معينا فهو كقولنا بالضرورة القمر منكسف في وقت
معين وان كان غير معين فهو كقولنا بالضرورة الانسان متنفس واما
القسم الرابع وهو ان لا يحصل الضرورة لا بحسب الذات ولا بحسب وصف
من اوصافها ولا في شي من اوقاتها فهذا المحمول لا يكون ضروريا اصلا الا بحسب
سبب منفصل عن الذات ومثل هذا لا نسميه ضروريا ولكنه في الحقيقه غير
خال عن الضرورة لانه لما ثبت في الحكمه ان الشي يجب ولا ثم يوجد ثانيا
فهذا الشي لما وجد علمنا انه كان قد وجب ولا عن سبب من خارج فهذا
كله في بيان اقسام الضرورة السابقه على الوجود اما الضرورة اللاحقه
للحصول المرتبه عليه فهذا الذي يسمى ضروريا بحسب المحمول وتحقيق القول
فيه ان يقال ان الشي اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا
فوجوده ينافي عدمه لان الشي الواحد في الحال لا يكون موجودا معدوما
معا واذا كان وجوده منافيا للعدم كان ايضا منافيا لامكان عدمه ومنافاه
امكان العدم هو ضرورة الوجود فثبت ان كونه موجودا يقتضي وجوب الوجود

وان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب ان ينافي امكان وجوده فيقتضي
وجوب عدمه فثبت ان كونه معدوما يقتضي ان يكون واجب العدم فظهر بهذا
صدق قولنا زيد بالضرورة يمشي ما دام يمشي فهذا تحقيق الكلام فيه
ومن البله المغفلين من قال قول القايل زيد بالضرورة ما دام يمشي
من باب ايضاح الموضحات ومثل هذا لا يليق ذكره بالعقلاء وبايداعه
في الكتب وزعم ان هذا يجري مجرى العبث العظيم واعلم انه ليس المقصود
من ذكر هذا المعنى تعريف ان الامر كذلك بل المقصود منه شي اخر
وهو انه قد يقع الاستبا في شي معين انه هل هو ضروري الثبوت
ام لا فبعضهم ينفي كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة السابقه
والاخر يثبت كونه ضروري الثبوت بحسب الضرورة اللاحقه وحينيذ
يشتد الخصام ويقوى النزاع فاما من كان عارفا بالفرق من هذين
النوعين من الضرورة فانه لا يشتبه عليه ذلك ومثاله انا اذا اثبتنا
بالبرهان ان العالم ممكن الوجود لذاته فربما قال السايل هذا محال لان
العالم ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود لا يكون
ممكن الوجود وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون ممتنع الوجود
وممتنع الوجود لا يكون ممكن الوجود فاذا كان لا حال له سوى الوجود
والعدم وثبت ان كل واحد منهما ينافي كونه ممكنا ثبت ان القول
بالامكان محال فنجيبه بان الذي ادعيناه نفي الوجوب السابق والذي
ادعيتموه اثبات الوجوب المتاخر عن الوجوب المترتب عليه ولا منافاة
بين الناس ولولا حصول العلم بالفرق بين الوجوب السابق والوجوب
اللاحق والا لما امكن دفع هذه العقده المسئله الثامنة الامكان قد يعني

سلب الضرورة عن احد الطرفين فان سلب الضرورة عن طرف العدم عبرنا عنه بقولنا يمكن ان يكون بمعنى انه لا يمتنع وجوده وحينئذ يدخل فيه الواجب لذاته وان سلبنا الضرورة عن طرف الوجود عبرنا عنه بقولنا يمكن ان لا يكون بمعنى انه لا يمتنع عدمه وحينئذ لا يدخل فيه الممتنع لذاته وها هنا دقيقه وهى انه لا يلزم من صدق قولنا يمكن ان يكون بهذا التفسير صدق قولنا يمكن ان لا يكون بهذا التفسير وذلك ظاهر عند التامل وهذا المعنى هو المسمى بالامكان العام وقد نعنى به سلب الضرورة عن الطرفين معا بحسب الذات فيكون معنى قولنا يمكن ان يكون وان لا يكون هو انه لا ضرورة له بحسب لا فى الوجود ولا فى العدم ولكن يدخل فيه الضرورة بحسب الوصف وبحسب الوقت وهذا هو المسمى بالممكن الخاص وقد نعنى به سلب الضرورة بحسب الوصف وبحسب الذات وبحسب الوقت وهذا هو المسمى بالممكن الاخص واعلم ان من وقف على هذه المفهومات الثلاثه علم بالضرورة ان هذا الثالث اخص من الثانى وان الثانى اخص من الاول واعلم ان قوما عظيما لم يعرفوا الفرق بين الضرورة السابقه والضرورة اللاحقه ثم انهم علموا ان الشئ ان كان موجودا فهو حال وجوده يكون واجب الوجود وما يكون واجبا لا يكون ممكنا وان كان معدوما فهو حال عدمه يكون واجب العدم وما يكون واجب العدم لا يكون ممكن الوجود فعند هذا قالوا الشئ يكون ممكنا بالنسبة الى الزمان المستقبل مثل ان يقال هذا الشخص الذى هو الآن حى يمكن ان يبقى فى الزمان الثانى حيا ويمكن ان لا يبقى حيا وسموها بالامكان الاستقبالى وزعموا ان الامكان لا يعقل ولا يتقرر الا على هذا الوجه اما الحكماء

فقد

فقد زعموا ان الامكان الحالى معقول والشبهه المذكورة انما قويت بسبب الجهل بالفرق بين الضرورة المتقدمة على الحصول والضرورة المتاخرة عن الحصول واما الامكان على هذا الوجه فهو ايضا اعتبار صحيح ومن العقلا من قال الامكان لا يعقل الا على الوجه الاول واما على الوجه الثانى فهو باطل لان قولنا ان هذا الشئ يمكن ان يتغير فى الزمان المستقبل اما ان يكون المراد منه انه فى الحال الحاضر يمكن ان يتغير فى الزمان المستقبل او المراد منه انه اذا جا ذلك المستقبل وحضر فانه عند ذلك الحضور يمكن ان يتغير فان كان المراد هو الاول فهو محال لان وقوع التغير فى المستقبل مشروط بحصول المستقبل وحصول المستقبل فى الحال محال فيكون التغير الواقع فى المستقبل ممتنع الحصول فى الحال واذا كان ذلك ممتنعا لم يكن ممكنا لان الشئ الواحد بالاعتبار الواحد لا يكون ممكنا وممتنعا معا وان كان المراد هو الثانى فهو باطل لان المستقبل اذا حضر صار حالا فلو امتنع حصول الامكان بالنسبة الى الحال لامتنع حصوله فى المستقبل بعد صيرورته حاضرا حالا فهذا ما فى هذا الموضع **المسئلة التاسعة** اعلم ان الضرورة والامكان قد يراد بهما اعتبار حال الشئ فى نفسه وقد يراد بهما اعتبار حال الشئ فى الذهن اما الاول فهو ان يكون ذلك المحمول لذلك الموضوع واجب الثبوت فى نفسه من حيث هو هو مع قطع النظر عن العقول والافهام واما الثانى فهو ان يكون المعتبر هو كيفيه حكم العقل بذلك فان حكم حكما جزما فذلك هو الضرورى بحسب الذهن وان توقف ولم يجزم بالحكم فذلك هو الممكن بحسب الذهن والفرق بين الامرين ان كون العالم قديما اما ان يكون ممتنعا فى نفس الامر او يكون واجبا

في نفس الامر واما ان يكون جايزا في نفس الامر ويكون واجبا في نفس الامر
واما ان يكون جايزا في نفس الامر فذلك باطل لان كون الشي مستقلا من
القدم الى الحدوث ومن الحدوث الى القدم امر ممتنع في نفسه فثبت ان
اتصاف العالم بالقدم ليس على سبيل الامكان في نفس الامر البته واما في
الذهن فالامكان قايم لان قبل قيام الدليل على احد الطرفين يكون كل
واحد منهما مجوزا فهو تجويز والامكان بحسب الذهن قايم فثبت ان
الجواز والامكان بحسب الامر في نفسه غير حاصل وثبت ان الجواز والامكان
بحسب الذهن والعقل حاصل فوجب القطع بان الامكان في نفس الامر
مغاير للامكان الذهني وان حاصل الامر في الجواز الذهني الشك والتوقف
عن الحكم واما الجواز بحسب الامر فهو جزم الذهن بانه في نفسه غير ممتنع
اصلا فثبت بما ذكرنا ان الشي قد يكون واجب الثبوت في نفسه وان كان
ممكنا بحسب الذهن فاما عكسه وهو ان يكون الشي ممكنا في نفسه وان كان
واجب الثبوت في الذهن فهذا ايضا كثير الوجود وذلك ايضا يدل على
الفرق المذكور **المسئلة العاشرة** في اعتبار حال القضايا بحسب نسبة محمولاتها
الى موضوعاتها اعلم انا قبل الخوض في المقصود تقدم مقدمتين فالمقدمة
الاولى ان القضيه لا يكون قضيه الا اذا انسب محمولها الى موضوعها اما بالايجاب
او بالسلب فهذا القدر لا بد منه لتصير القضيه قضيه فاما بيان كيفيه ذلك
الثبوت والسلب اعني بيان ان ذلك الثبوت ضروري او ممكن او دايم
او موقت فذلك مما لا حاجة في كون القضيه قضيه الى ذكره المقدمه الثانيه
انك قد عرفت ان كل ضروري فهو دايم لكن ليس كل دايم ضروري فانه
قد يكون دايما لاجل وجود السبب المنفصل وعلى هذا التقدير فيكون الضروري

اخص من الدايم فيكون اللادايم اخص من اللاضروري فلما ثبت ان نقيض
الاخص اعم من نقيض الاعم واذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول اذا حكمنا
بكون موضوع متصفا بمحمول فاما ان لا يذكر بعده كيفيه ذلك الاتصاف
او يذكرها فان كان الاول فهو القضيه المسماه بالمطلقه العامه فان الثابت
بالضرورة والثابت لا بالضرورة والثابت دايما والثابت لا دايما متشارك
في اصل الثبوت فالحكم باصل الثبوت لا يكون فيه دلاله على شي من هذه
القيود المخصوصه فيكون ذلك مطلقا عاما واما ان ذكرنا في القضيه كيفيه
ذلك الثبوت فتلك الكيفيه اما الضرورة او الامكان او الدوام او اللادوام
او ما يتركب من بعض هذه الاقسام مع بعض اما بيان ان تلك الكيفيه هي
الضرورة فان ذكرنا ان ثبوت هذا المحمول لهذا الموضوع ضروريه حاصله
بسبب ذات الموضوع فهذه القضيه هي المسماه بالضرورة المطلقة وان
ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب الوصف الفلاني للموضوع فهي
التي سميناها بالمشروطه العامه وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت
بحسب الوصف وغير ضروري الثبوت بحسب الذات فهي التي سميناها
بالمشروطه الخاصه وان ذكرنا ان هذا المحمول ضروري الثبوت بحسب وقت
معين فهو الوقتي وان ذكرنا انه ضروري بحسب وقت غير معين فهو
المنتشره واما بيان ان تلك الكيفيه هي الدوام فان ذكرنا ان المحمول دايم
بدوام ذات الموضوع فهذه القضيه الدايمه وان ذكرنا ان المحمول دايم
بدوام الوصف الفلاني لذات الموضوع فهذه القضيه هي العرفيه العامه
وقد يسمى ايضا بالمطلقة المنعكسه بسبب ان السالبه الكليه اذا كانت
مطلقه عامه لم تنعكس اما اذا كانت من هذا الباب فانها ينعكس وان

ذكرنا ان المحمول بدوم بدوام الوصف الفلانى ولا يدوم بدوام ذات الموضوع
فهى العرفيه الخاصه واما بيان ان تلك الكيفيه هى الامكان فهى اما بالامكان
العام او الخاص او الاخص او الاستقبال واما بيان ان تلك الكيفيه هى
الحصول بشرط الاضرورة فهو ان يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول
بشرط ان لا يكون ضرورى الثبوت له وعلى هذا التقدير فانه يدخل فيه
غير الدايم والدايم الخالى عن الضرورة ونحن سمينا هذه القضيه بالوجوديه
اللاضروريه واما بيان ان تلك الكيفيه فهى الحصول بشرط اللادوام فهو ان
يقال هذا الموضوع موصوف بهذا المحمول بشرط ان لا يكون دايم الثبوت
له ونحن سمينا هذه القضيه بالوجوديه اللادايمه ولاشك انه اخص من
الوجوديه اللاضروريه فمجموع القضايا المذكورة ههنا هذه الضروريه ب
المشروطه العامه ج المشروطه الخاصه د الوقتيه ه المنتشره و الدائمه
السابع العرفيه العامه ح العرفيه الخاصه ط الوجوديه اللاضروريه ى
الوجوديه اللادائمه يا الممكن العام يب الممكن الخاص يج الممكن الاخص
يد الممكن الاستقبالى يه المطلقه العامه **المسئلة الحاديه عشر** فى بحث
اخر تعلق بالقضيه الممكنه اعلم انا اذا قلنا ج يمكن ان يكون ب فالجيم هو
الموضوع ثم بعد هذا نحن بالخيار ان شئنا جعلنا المحمول هو قولنا يمكن
ان يكون ب وان شئنا جعلنا المحمول هو البا وجعلنا الامكان جهه لذلك
الحمل اما على التقدير الاول فهذه القضيه يكون فى الحقيقه مطلقه عامه وذلك
لانا حملنا هذا الامكان على هذا الموضوع ولم بين ان حمل هذا الامكان
على ذلك الموضوع اهو بالامكان ام بالوجوب وليس لقايل ان يقول
انا بعقولنا نعلم ان ثبوت الامكان للممكن لا يكون الا بالضرورة وذلك

وذلك لان العبرة فى كون القضيه مطلقه و موجهة بان يكون الجهه مذكورة
فى اللفظ او غير مذكورة اذ لو كفى فى كونها موجهه حصول تلك الكيفيه
فى نفس الامر لكان كل قضيه موجهه ولم يكن شئ منها مطلقا واما على
التقدير الثانى فان القضيه الممكنه تصير وجوديه لاضروريه وذلك
لانا لما حكمنا بان هذا الامكان جهه للحمل الا انه نفس المحمول وجب وجود
شئ اخر لكون هو هذا المحمول فيصير تقدير قولك ج ممكن ان يكون
ب هو ان الجيم موصوف بالبا اتصافا مع نعت الامكان ولا معنى
للوجودى اللاضرورى الا ذلك فثبت انه على كلى التقديرين لا يبقى
للقضيه الممكنه مفهوم مميز غير ساير القضايا **المسئلة الثانية عشر**
فى بحث ثالث مما تعلق بالامكان والوجوب اعلم انا اذا قلنا بالضرورة
كل ج ب او قلنا بالامكان كل ج ب فهنا يحتمل وجهين احدهما ان
يكون الجهه جهه لكيفيه ثبوت ذلك المحمول لكل واحد من احاد ذلك
الموضوع والثانى ان يكون الجهه جهه لكيفيه ثبوت ذلك المحمول لكل
تلك الاحاد من بانه كل والفرق بين البابين ظاهر وتقريره من وجهين
الاول ان الاول بما هو كل مغاير لكل واحد واحد واذا كان كذلك
لم يكن الحكم على احدهما غير الحكم على الاخر اقصى ما فى الباب انه يلزم من
صدق الحكم فى احدهما صدق الحكم فى الآخر الا ان هذا لا يمنع من
وقوع التغاير فى الحكم **الثانى** وهو ان العلم الضرورى حاصل بانه
لا يمتنع فى كل واحد من الناس الموجودين ان ياكلوا وقت المغرب
حزا مع اللبن فاما ان الكل من حيث انه كل هل يمكن ذلك فيه ام
لا فهو محل الشك والمعلوم مغاير للمشكوك لا محاله **المسئلة الثالثة عشر**

اعلم انه فرق بين قولنا بالامكان ليس وبين قولنا ليس بالامكان فان
الاول يفيد السلب مع حصول قيد الامكان والثاني يفيد رفع الامكان
وكذلك فرق بين قولنا بالوجوب ليس وبين قولنا ليس بالوجوب فان
الاول يفيد السلب مع حصول الوجوب والثاني يفيد رفع الوجوب
وهذا الفرق امر ظاهر جلي والشيخ كرره في اكثر كتبه وبالغ في التحديد
عليهما الله قال رضي الله عنه ولقد رايت في كتاب المباحثات ان بهمنيار
طلب منه دليلا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فكتب اليه
ان الشي الواحد لو صدر عنه ا و ب لكن ب ليس ا فلزم ان يقال
صدر عنه ا ولم يصدر عنه ا وذلك متناقض فقلت هذا ليس بشي
لانه ان كان الالزام ان الذي صدر عنه شي فقد صدر ايضا عنه ما ليس
ذلك الشي فهذا حق لكن لم قلتم انه باطل فانه ليس النزاع الا فيه وان كان
الالزام هو ان الذي صدر عنه شي لم يصدر عنه ذلك فلم قلتم ان هذا
لازم فان قلتم لما صدق ان الشي الذي صدر عنه شي صدر عنه ما ليس
ذلك الشي ان يصدق ان الذي صدر عنه شي لم يصدر عنه ذلك الشي
فلم قلتم ان ذلك لازم والدليل عليه انه لا يلزم من صدق قولنا
بالامكان ليس صدق قولنا ليس بالامكان ولا من صدق قولنا
بالوجوب ليس صدق قولنا ليس بالوجوب فلذلك لا يلزم من
صدق قولنا صدر عنه ما ليس كذا صدق قولنا لم يصدر عنه كذا
المسئلة الرابعة عشر قال قوم القضيه لا يصدق كليه الايجاب
الا اذا صدقت دايمة الايجاب والا فليصدق السلب في بعض الازمنة
لبعض الافراد فحينئذ يصدق السلب الجزي لكن صدق السلب
السلب الجزي ينافي صدق الايجاب الكلي بدليل ان من ذكر ايجابا كليا
فان اراد اخر ان يكذبه فانه يذكر السلب الجزي فثبت ان القضيه
لا يصدق كليه الا اذا صدقت دايمة وقال الاكثرون انا اذا قلنا كل كذا كذا
فمعناه انه لا فرد يصدق عليه اسم الموضوع الا وقد ثبت له ذلك
المحمول ثبوتيا غير مبين انه من باب الدوام واللادوام والوجوب
والامكان واذا كان الامر كذلك ثبت ان الكلية لا يوجب الدوام واعلم
ان هذا البحث لفظي والقول الثاني اقرب المسئلة الخامسة عشر اتفقوا
على ان الدوام في الجزيات فقد يحصل بدون الضرورة اما في الكليات
فالمشهور ان الدوام فيها لا يحصل الا مع الضرورة قال مولانا رضي الله
عنه وعندي ان ذلك غير لازم والدليل عليه ان جميع افراد النوع الواحد
يجب ان يكون حكمها حكما واحدا فاذا كان يجوز في حق بعض تلك
الافراد حصول الدوام الخالي عن الضرورة وجب ان يكون هذا التجويز
قايما في حق الكل فحينئذ يجوز حصول الدوام الخالي عن الضرورة في حق
جميع الافراد المسئلة السادسة عشر قال مولانا رضي الله عنه الحق
عندي ان القضيه لا يمكن علينا الحكم على سبيل الكلية الا اذا كانت ضروريه
والدليل عليه ان قولنا كل ج لا نعني به كل ما دخل في الوجود من احاد
الجيمات حتى يكون الحصر وافيا باثبات هذه الكلية بل نعني به كل ما اذا
وجد فانه يصدق عليه عند وجوده انه ج فلو لم يكن ذلك الحكم ضروريا
فكيف نعلم انه ابدا يكون كذلك فثبت ان الحكم الجزم الكلي لا يمكن الا اذا
كان ضروريا فان قالوا السنا نقول كل كوكب شارق وغارب مع ان
هذا الحكم ليس فيه بضروري قلنا بل هو ضروري يجب وقتا ما فاما الذين

يعتقدون انه ليس بضروري فانه لا يمكنهم ان يحكموا بهذا الحكم الكلي على
سبيل الجزم **المسئلة السابعة عشر** المشهور ان اعم القضايا الممكن العام
وتحته المطلق العام ولي فيه اشكال وذلك لان القضيه الممكنه العامه اما
ان يكون الامكان محمولا فيها واما ان يكون الامكان جهه للحمل فان كان
الاول فهذه القضيه في الحقيقه مطلقه عامه لانا نسبنا محمولها وهو ذلك
الامكان جهه للحمل فلا بد وان يكون المحمول هو ثبوت ذلك الشئ مثلا اذا
قلنا بالامكان العام كل ج ب فاذا لم يكن هذا الامكان محمولا كان المحمول
هو نفس البا فيصير معناه ان البا ثابت للجيم بشرط ان لا يكون ممتنع الثبوت
فكان اعتبار هذا الشرط عبثا **المسئلة الثامنه عشر** المفهوم من قولنا يمكن
بالامكان العام ان يكون سلبا ام ثبوت لقايل ان يقول انه سلب محض
لانه محمول على الامكان الخاص والامكان الخاص سلب ينتج انه محمول
على العدم والمحمول على العدم عدم ينتج ان الامكان العام مفهوم عدمي
اما قولنا الامكان العام محمول على الامكان الخاص فظاهر واما قولنا الامكان
الخاص عدمي فلانه لو كان امرا ثبوتيا لكان ممكنا لذاته فكان امكانه زايدا
عليه ولزم التسلسل واما قولنا المحمول على العدم عدم فهو ايضا ظاهر
لامتناع قيام الموجود بالمعدوم ولقايل ان يقول المفهوم من قولنا يمكن
بالامكان العام ان يكون هو انه لا يمتنع وجوده فهو عبارة عن سلب
الامتناع والامتناع عدم محض وسلب العدم ثبوت فالامكان العام
مفهوم ثبوتي ثم نقول بتقدير ان يكون ثبوتيا لكنه ليس جنسا للوجوب
بالذات وللامكان الخاص اذ لو كان جنسا لكان امتياز الوجوب
بالذات عن الامكان الخاص بفصل وكل ما كان كذلك فهو مركب وكل

مركب ممكن لذاته فيلزم ان يكون الوجوب بالذات ممكنا بالذات هذا
خلف **المسئلة التاسعة عشر** اعلم انا اذا استقصينا الكلام في الكلي
فلنذكر الان شيا من احكام الكلي السالب فنقول قد ذكرنا انا اذا قلنا كل
ج ب فمعناه اثبات هذا المحمول لهذا الموضوع من غير بيان ان ذلك
الثبوت دايم او غير دايم او ضروري او ممكن بل المراد منه هو القدر
المشترك بين كل هذه الاقسام وهو اصل الثبوت مع قطع النظر
عن تلك الزوايد وهذا هو الموجبه المطلقه العامه واذا عرفت هذا في
الموجبه المطلقه العامه فافهم مثله في السالبه المطلقه العامه فاذا قلنا لا شئ
من ج ب كان معناه لا شئ من احاد الجيم الا ويصدق عليه انه
سلب عنه البا من غير ان ذلك السلب دايم او غير دايم او بالضرورة
او بالامكان وعلى هذا التقدير فانه حق قولنا لا شئ من الناس بمتنفس
وبضاحك لانه لا احد من الناس الا ويسلب عنه التنفس والضحك
في وقت ما ومتى صدق السلب في وقت ما فقد صدق اصل السلب
فهذا هو المراد من السالبه المطلقه العامه واما في العرف فانه يفيد
قيدا زايدا على هذا المفهوم فقولنا لا شئ من ج ب يفيد ان المحمول
دايم السلب في جميع زمان حصول الوصف الذي حصل الموضوع
معه موضوعا ونحن نسمي هذا بالسالبه العرفيه العامه وعلى هذا التفسير
فقولنا لا شئ من الناس بضاحك يكون كاذبا **المسئلة العشرون**
السالبه الجزئيه يعبر عنها ثلاث عبارات فالعبارة الاولى قولنا
بعض الناس ليس بكاتب وهذا يشبه الموجبه المعدوله لان بعض
الناس موضوع وقولنا ليس كاتب هو المحمول وعلى هذا التقدير

يكون القضيه موجبه معدولة والعبارة الثانيه قولنا ليس بعض الناس
بكاتب وهذا صريح في السلب الجزى والعبارة الثالثه قولنا ليس كل الناس
بكاتب والمفهوم الاول من هذا اللفظ انما هو سلب المحمول عن الكل الا ان
السلب عن الكل قد يكون لاجل السلب عن بعض الاحاد وقد يكون
لاجل السلب عن جميع الاحاد والاول واجب الاعتبار والثاني غير واجب
الاعتبار فطرحوا المشكوك واكتفوا بالمتيقن فقالوا معناه سلب الحكم عن
البعض وعلى هذا التقدير فمفهوم الاول هو سلب الحكم عن الكل وبواسطة
يفيد سلب الحكم عن البعض واعلم انه فرق بين قولنا ليس كل وبين
قولنا كل ليس فقولنا ليس كل يفيد سلب العموم وقولنا كل ليس يفيد عموم
السلب وهو بحسب التركيب اللفظي موجبه معدوله المسئلة الحادية والعشرون
صدق السلب الجزى لا يمنع من صدق السلب الكلى والدليل عليه ان المنافاة
بين السلب والايجاب اعم من المنافاة بين السلب والسلب فاذا كان ثبوت
السلب في جزء لا يمنع من ثبوت الايجاب في الجزء الاخر فبان لا يمنع من ثبوت
السلب كان اولى وايضا فلو كان ثبوت السلب في جزء يمنع من ثبوته في الجزء
الاخر لوجب ان يكون السالبه الكليه كاذبه لانها تفيد حصول ذلك السلب في
جميع الجزئيات ولما لم يكن كذلك علمنا ان ثبوت السلب في جزء لا يمنع من ثبوته
في جزء آخر ولا يقتضي حصول الايجاب في الجزى الاخر واما الذين قالوا ان تخصيص
الشيء بالذكر يدل على نفي الحكم عما عداه فذلك مبني على عرف مضطرب فان
موضوع القضيه اذا كان شخصا معينا لم يحصل هذا الوهم فقولنا زيد قايم
لا يوهم ان غيره ليس بقايم واذا كان كليا اوهم ذلك فانه اذا قيل الفساق
حجبوا عن الدخول على الامير اوهم ذلك ان الزهاد لم يحجبوا عنه وبالجملة البحث

عن احكام اللغات ليس من شان المنطق المسئلة الثانية والعشرون
القضيه لا بد لها من جزئين وهما الموضوع والمحمول كقولنا زيد قايم ومثل هذه القضيه
تسمى ثنائيه فان صرح فيها باللفظ الداله على الارتباط كقولنا زيد هو قايم سميت
ثلاثيه ثلاثيه فان ذكر مع ذلك لفظه داله على كيفيه ذلك الارتباط وهو المسمى
بالجهه سميت رباعيه كقولك زيد يجب ان يكون حيوانا وان قال قايل القضيه قد
يذكر فيها ما يدل على كميه الحكم واللفظ الدال على هذه الكميه يسمى سورا وهو في
الايجاب الكلى قولنا كل وفي السلب الكلى قولنا لا شي ولا واحد وفي الايجاب الجزى
قولنا بعض وفي السلب الجزى قولنا بعض وفي السلب الجزى قولنا ليس بعض
بعض ليس ليس كل وقد يذكر القضيه خاليه عن اللفظ الدال على كميه الحكم وهو
القضيه المهمله اذا ثبت هذا فنقول انهم سموا القضيه ثلاثيه اذا كان اللفظ الدال
على الارتباط مذكورا وسموها رباعيه اذا كان اللفظ الدال على كيفيه ذلك
الارتباط مذكورا فلم لم يسموها خماسيه اذا كان اللفظ الدال على كميه الحكم
مذكورا قلنا ذلك الارتباط معنى زايدا على ذات الموضوع والمحمول وتلك
الجهه ايضا مفهوم زايد على الارتباط فاما هنا السور ليس امرا زايدا على ذات
الموضوع فان قولنا كل ج ب الموضوع فيه هو كل واحد واحد من الجيمات
فالسور ليس امرا مغايرا لذات الموضوع فظهر الفرق المسئلة الثالثة والعشرون
الترتيب الصحيح ان يكون الموضوع مقدما في اللفظ ويكون المحمول مذكورا
عقيبه لان الموضوع هو الذات القايمه بالنفس والمحمول حكم من احكامها وحال
من احوالها والغنى متقدم على المحتاج فوجب تقدم الموضوع على المحمول في اللفظ
كقولنا الله معبودنا ومحمد نبينا صلى الله عليه وسلم اما لو عكسنا فانه يفيد في
العرف حصر ذلك المحمول في ذلك الموضوع كقولنا معبودنا الله جل جلاله ونبيا

محمد صلى الله عليه وسلم واما اللفظ الرابط فقالوا مكانه الطبيعي يجب ان يكون متوسطا من الموضوع والمحمول يقال زيد هو قايم لان هذا الارتباط نسبه بينهما فاللفظ الدال عليها يجب ان يكون متوسطا بين اللفظين الدالين على الموضوع والمحمول واما الجهه فالمستعمل في لغه العرب ان يكون مقدمه على اللفظ الرابط فيقال زيد يجب ان يكون كاتبا هذا هو الكلام في الموجبات واما السوالب فالقضيه ان كانت خاليه عن الجهه وجب ان يكون حرف السلب مقدما على اللفظ الرابط فيقال زيد ليس هو بقايم فان تاخر عن اللفظ الرابط صارت القضيه موجبه معدوله كما بيناه وان كانت موجهه وجب تقديم حرف السلب على الجهه فاذا قلت يجب ان يكون كذا كان نقيضه ليس يجب ان يكون كذا اما لو تاخر حرف السلب عن الجهه لم يكن ذلك مناقضا له بل ان كان ذلك في مادة الامكان اجتمعا على الصدق كقولك يمكن ان يكون يمكن ان لا يكون وان كان في مادة الوجوب يمكن اجتماعهما على الكذب كقولك يجب ان يكون يجب ان لا يكون المسئله الرابعه والعشرون في ان التقابل بالسلب والايجاب اقوى من التقابل بالتضاد ويدل عليه وجوه فان ما ليس بخير فيه عقد انه ليس بخير وفيه عقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر لانهما قد يصدقان ولا عقد انه ليس بشر لانهما قد يصدقان بل المنافي له عقد انه خير ولما ثبت ان المنافي لعقد انه ليس بخير ليس الا عقد انه خير وجب ان لا يكون المنافي لعقد انه خير الا عقد انه ليس بخير تحقيقا للمنافاة من الجانبين ب الخير انه وهو ذاتي وانه ليس بشر وهو عرضي له واعتقاد انه ليس بخير يرفع اعتقاد انه خير وهو الامر الذاتي واعتقاد انه شر يرفع اعتقاد انه ليس بشر وهو

وهو الامر العرضي والرافع للامر الذاتي اقوى منازعه من الرافع للامر العرضي ينتج ان اعتقاد انه ليس بخير اقوى معانده من اعتقاد انه شر ح الشر لولا انه ليس بخير لما كان اعتقاده رافعا اعتقاد انه خير وذلك يدل على ما ذكرناه المسئله الخامسه والعشرون في بيان طبقات المتلازمات

فالطبقة الاولى للوجوب

واجب ان يوجد	ليس بواجب ان يوجد
ممتنع ان لا يوجد	ليس بممتنع ان لا يوجد
ليس الممكن العامي ان لا يوجد	ممكن العامي ان لا يوجد

الطبقة الثانيه الامتناع

واجب ان لا يوجد	ليس بواجب ان لا يوجد
ممتنع ان يوجد	ليس بممتنع ان يوجد
ليس بممكن العامي ان يوجد	ممكن العامي ان يوجد

الطبقه الثالثه الامكان الخاص

ممكن ان يكون	ليس بممكن ان يكون
ممكن ان لا يكون	ليس بممكن ان لا يكون

فكل واحد من هذه الطبقات الثلاثه متلازمه متعاكسه ونقايضها ايضا كذلك واما اللازم الذي يكون اعم من الملزوم فالضابط فيه ان نقيض كل طبقه يكون لازما اعم للطبقه الاخرى وذلك لان الطبقات لما كانت ثلاثه كان نقيض الواحدة منها يندرج تحته الباقيتان فيكون ذلك النقيض بالنسبة الى كل واحدة منهما بعينه يكون اعم بها ثم ها هنا اشكالات اقول القايل ان قولنا واجب ان يوجد يلزم

انه ممتنع ان لا يوجد انما صح لو كان المفهوم من قولنا واجب ان يوجد
مغاير للمفهوم لقولنا ممتنع ان لا يوجد لامتناع كون الشئ لازما لنفسه
لكنا لا نعقل من كون الشئ واجب الوجود الا انه ممتنع عدمه واذا كان
احد المفهومين عين الآخر بطل القول بجعل احدهما لازما للآخر والجواب
الوجوب عبارة عن التعين التام للوجود والامتناع عبارة عن التعين
التام للعدم على هذا التقدير فقد ظهر الفرق بين المفهومين ب انكم
اثبتم لقولنا واجب ان يوجد لازمين احدهما قولنا ممتنع ان لا يوجد
والثاني قولنا ليس بممكن عامي ان لا يوجد الا ان هذا الكلام معناه انه ليس
بممتنع ان لا يوجد ونفي النفي عين الاثبات فيصير معنى قولكم ليس بالممكن
العامي ان لا يوجد الا في اللفظ والمفهوم واحد وعلى هذا التقدير
فكيف يمكن ان يقال ان احدهما يلزم الآخر والجواب ان سوالكم
انما يتوجه اذا قلنا ان الامكان العام سلب ضرورة العدم اما اذا قلنا
انه مفهوم ثبوتي يلزمه سلب ضرورة العدم فربما اندفع هذا السوال
ح انكم ذكرتم في الطبقة الثالثة ان قولنا ممكن ان يكون يلزم ممكن
ان لا يكون وهذا ايضا مشكل لان هذا الكلام انما يستقيم في الممكن
الخاص واذا كان كذلك فقولنا ممكن ان يكون بالامكان الخاص
معناه انه لا امتناع في وجوده ولا عدمه فيكون المفهوم من قولنا يمكن
ان لا يكون جزا من قولنا يمكن ان يكون واذا كان جزا منه امتنع جعله
لازما خارجيا والجواب انا ادعينا اللزوم فاما كونه لازما خارجيا
فما ذكرناه قال الشيخ النقيضان في الشخصيات هما قضيتان مختلفتان
بالسلب والايجاب بعد الاتفاق في معنى الموضوع والمحمول والشرط

والشرط والاضافة والجزء والكل والقوة والفعل والمكان والزمان
التفسير قال رضي الله عنه ها هنا مسايل المسئلة الاولى في حد التناقض
نقول التناقض هو اختلاف قضيتين بالايجاب والسلب على جهة
تقتضي لذاته ان يكون احداهما صادقة والاخرى كاذبة فالاختلاف
كالجنس العالي لان الاختلاف قد يكون بسبب التغاير في الموضوعات
او المحمولات وقد يكون بسبب الاختلاف في الايجاب والسلب ثم
الاختلاف بالايجاب والسلب قد لا يوجب التنافي كقولنا هذا متحرك
هذا ليس بساكن وقد يوجب التنافي ثم هذا الاختلاف الواقع بالايجاب
والسلب الموجب للتنافي قد يكون بحيث يوجب التنافي العرضي كقولنا
هذا انسان هذا ليس بحيوان فان التنافي انما حصل لان قولنا ليس
بحيوان يقتضي انه ليس بانسان وقد يوجب التنافي الذاتي كقولنا
هذا انسان هذا ليس بانسان فالمراد من هذا التنافي انه يمتنع
اجتماع الطرفين على الصدق ويمتنع اجتماعهما على الكذب ثم ها هنا
بحث وهو ان القضايا لا تخلو عن الوجوب والامتناع والامكان
والصدق في الوجوب انما يكون في الثبوت وفي الامتناع في العدم
والكذب بالعكس واما في الممكن فالصادق والكاذب متعين فيه
في الماضي والحاضر وقوعا لا وجوبا وفي المستقبل فالمشهور انه لا يتعين
فيه الصدق والكذب لان احد الطرفين لو تعين للصدقية والآخر
للكذبية فحينئذ يصير الصادق واجب الوقوع والكاذب ممتنع الوقوع
فلا تبقى القدرة والاختيار البتة واعلم ان الصدقية والكذبية وصفان
حقيقيان في نفس الامر والوصف الحقيقي الثابت في نفس الامر

يمتنع قيامه بموصوف مبهم في نفس الامر لان المبهم في نفس الامر لا وجود له
في نفس الامر وما لا وجود له في نفسه امتنع حصول غيره له فثبت ان
هذه الصدقيه والكذبيه لا بد لكل واحد منهما من محل معين ومتى كان
الامر كذلك كان القول بالجبر لازما قطعا فهذا هو الكلام في حد التناقض
المسئلة الثانية في بيان شرايط حصول التناقض كلام الشيخ في جميع
كتبه يدل على ان التناقض لا يتحقق الا عند اجتماع ثمانيه شرايط قال
رضي الله عنه وعندي انه يكفي في تحقق التناقض وحده الموضوع ووحده
المحمول ووحده الزمان فاذا حصلت هذه الامور فقد حصل التناقض
بين الايجاب والسلب لان ثبوت الشيء المعين للشيء المعين في الزمان
المعين ولا ثبوته له في عين ذلك الزمان لا يجتمعان ولا يرتفعان اما ساير
الامور المعدوده فداخله فيما ذكرناه اما وحده الشرط ووحده الجزء
والكل فداخلتان في وحده الموضوع وذلك لانا اذا قلنا كل متحرك متغير
حال كونه متحركا فقد صدقنا واذا قلنا المتحرك غير متحرك حال ما لا يكون
متحركا فقد صدقنا وذلك لان المحكوم عليه بانه متغير هو الذات
الموصوفه بالحركه والمحكوم عليه بانه غير متغير هو الذات العاريه عن
المتحركيه فالموضوع في احدى القضيتين غير الموضوع في الاخرى
واما وحده الجزء والكل فكذلك لانا اذا قلنا الزنجي اسود في جلده ثم قلنا
الزنجي ليس باسود في سنه كان تقدير الكلام جلد الزنجي اسود سن
الزنجي ليس باسود وظاهر ان الموضوع في احدى القضيتين غير
الموضوع في الاخرى واما وحده الاضافه ووحده القوه والفعل
ووحده المكان فهي داخله في وحده المحمول فانا اذا قلنا زيد بن ابي بكر

ليس

ليس بابن ابي عمرو فالمحمول في احدى القضيتين ابنيه شخص والمسلوب
في القضيه الاخرى ابنيه شخص اخر فقد تغاير المحمولات واما وحده القوه
والفعل فكذلك لانا اذا قلنا الخمر التي في الدن مسكره وعنينا ان له صلاحية
ان توجب السكر عند ما يشربها الحيوان ثم قلنا انها ليست بمسكره الحي
انها غير موجبه للاسكار في الحال كان المحمول في القضيه الاولى غير المحمول
في الثانيه واما وحده المكان فكذلك لانا اذا قلنا زيد جالس اي على الارض
زيد ليس بجالس اي على السما فلا شك في تغاير المحمولين فثبت بمجموع ما
قررناه ان وحده الموضوع ووحده المحمول ووحده الزمان كافيه واما
الخمسه الباقيه فهي كالمكرره قال الشيخ وفي المحصورات ان يكون
هذه الشرايط موجوده ثم ان احدها كلي والاخر جزئي التفسير قال
رضي الله عنه برهان هذا الشرط من وجهين اهو ان المتناقضين
هما اللذان يمتنع اجتماعهما معا ويمتنع ارتفاعهما معا فنقول اما الجزيان
فلا يمتنع اجتماعهما في بعض المواد كقولك بعض الانسان كاتب بعض
الانسان ليس بكاتب وايضا بالضروره بعض الحيوان انسان وبالضروره
بعض الحيوان ليس بانسان واما الكليتان فلا يمتنع اجتماعهما في بعض
المواد على الكذب كقولك كل انسان كاتب لا واحد من الناس بكاتب
فثبت ان الجزئيتين لا يتناقضان وان الكليتين ايضا لا يتناقضان فلم يبق
الا ان يقال المتناقضان هما الجزي والكلي ب في تقرير ذلك انا اذا قلنا كل كذا
كذا فنقيضه هو الذي يرفع هذه الكليه وقد عرفت انه يكفي في ارتفاع الكليه
حصول السلب الجزي فثبت ان نقيض الموجب الكلي هو السالب
الجزي واذا كان كذلك لزم ان يكون نقيض السالب الجزي هو الموجب الكلي

ايضا ضرورة ان التناقض امر لا يحصل الا من الجانبين فثبت بهذين
الدليلين انه لا بد في حصول التناقض في الكليات من رعاية هذا الشرط
واعلم انا لما ذكرنا اقسام القضايا وجب ان نتكلم في نقيض كل واحد
منها على التعيين فنقول اما المطلقة العامة اذا قلنا كل ج ب من غير
بيان ان ذلك المحمول ثابت لذلك الموضوع دايما او لا دايما او بالوجوب
او لا بالوجوب بل ليس المذكور الا اصل الثبوت فنقول هذه الموجبة
لا يناقضها قولنا بعض ج ليس ب بهذا الاطلاق ايضا فانه لا يمتنع ان
يكون الايجاب قد حصل في وقت والسلب حصل في وقت آخر ومتى
صدق ذلك فقد صدق اصل الايجاب واصل السلب واذا لم يمتنع
توافقهما على الصدق فقد بطل كون احدهما مناقضا للاخر فثبت ان الايجاب
المطلق لا يزيله الا السلب الدايم ثم نقول السلب الدايم ينقسم الى السلب
الدايم مع الضرورة والى السلب الدايم الخالي عن الضرورة ولا يمكن ان
يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدايمة مع الضرورة لاحتمال
ان يكون الايجاب المطلق كاذبا ويكون هذه السالبة الدايمة الضرورية
ايضا كاذبة ويكون الحق السلب الدايم الخالي عن الضرورة بعين ما ذكرتم
فلم يبق الا ان يقال نقيض الموجبة المطلقة هو السالبة الدايمة من غير
بيان ان ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة فاذا عرفت
هذا الكلام الموجبة الكلية المطلقة فاعرف مثله في ساير المحصورات
واما الوجودية اللاضرورية فاعلم ان معناها ان المحمول ثابت لذلك
الموضوع بشرط ان لا يكون ضروريا له فنقيضه اما بما يكذب اصل
الثبوت وهو السلب الدايم او بالايجاب المتقيد بقيد الضرورة فنقيضه

اما دوام المخالف او ضرورة الموافق واما الوجودية اللادائمة فمعناها
اثبات المحمول بشرط اللادوام فلا جرم كان نقيضه اما بدوام السلب
او بدوام الايجاب ويكون الدوام معتبرا في الموافق والمخالف فان
قيل قد ذكرتم في نقيض الوجودية اللاضرورية ان نقيضها اما المخالف
الدايم او الموافق الضروري وذكرتم هاهنا ان نقيضها هو المخالف
الدايم او الموافق الدايم فما الفارق قلنا قبل الخوض في بيان هذا الفرق
لا بد من تقديم مقدمتين الاولى ان الحكم الدايم اما ان يكون دائما في
الايجاب او في السلب وعلى التقديرين فاما ان يكون مع الضرورة
او لا مع الضرورة فالمجموع اربعة المقدمة الثانية ان القضية الذي
يطلب نقيضها ان كانت موجبة فالذي يكون موجبا من هذه الاربعة
هو الذي يسميه الموافق والذي يكون سالبا هو المخالف وان كانت سالبة
فالامر بالعكس اذا عرفت هذا فنقول الموجبة الوجودية اللادائمة هي
التي حكمنا بان ثبوت محمولها لموضوعها مشروط بشرط اللادوام وهي
ما كان دائما كان خارجا عنه وقد ذكرنا ان الدايم قد يكون في السلب والايجاب
وعلى التقديرين فاما مع الضرورة او لا مع الضرورة فيكون هذه الاربعة
كلها خارجة عن الوجودية اللادائمة فلهذا قلنا ان الوجودي اللادائم
الموجب يعتبر في نقيضه الدوام سواء كان موجبا موافقا في الكيف
وكان سالبا مخالفا في الكيف اما الموجبة الوجودية اللاضرورية فقد
دخل فيها اللادايم ودخل فيها ايضا الدايم الخالي عن الضرورة فقد دخل
في الاقسام الاربعة التي للدايم قسم واحد فيه وهو الموافق الخالي عن
الضرورة فيبقى الخارج عنه الموافق الضروري او المخالف الدايم سواء كان

ذلك الدوام مع الضرورة او لا مع الضرورة فلهذا قلنا ان الوجودية
اللاضرورية الموجب يعتبر في نقيضه الدوام في الجزء المخالف
والضرورة في الجزء الموافق اما العرفية العامة فاذا قلنا كل ج ب
وعنينا به ثبوت الباء للجيم في جميع زمان وجود ج فقد اعتبرنا
قيدين احدهما اصل ثبوت المحمول للموضوع وذلك يناقضه اللادائمة ١
وثانيهما اثبات دوام ذلك المحمول عند دوام وصف الموضوع
وذلك ينافيه لادوامه فعلى هذا نقيض هذه القضيه لا يحصل
الا بان لا يوجد المحمول البتة في شيء من زمان وجود وصف الموضوع
او ان وجد لكنه لا يدوم بدوامه الوجودية العرفية اللادائمة لما
كان معناها انما يتحقق عند اجتماع امور ثلثه الاول اصل الاثبات
الثاني الدوام في كل زمان ثبوت وصف الموضوع الثالث اللادوام
في كل زمان ذات الموضوع كان كذبها اما بكذب اصل الاثبات
وهو الدوام في السلب او بما يكذب الدوام بدوام وصف الموضوع
او بما يكذب الدوام بحسب الذات فنقيض قولنا كل ا ب بهذا المعنى
لا يصدق الا اذا صدق سلب المحمول عن بعض الموضوع دايما او
ايجابه له دايما او سلبه عنه في بعض الاوقات وصف الموضوع
الضرورية المطلقة ان رفعت ضرورة الثبوت بقي اما ضرورة العدم
او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن ان لا يكون
بالامكان العام وان رفعت ضرورة العدم بقي اما ضرورة الوجوب
او الامكان الخاص والقدر المشترك بينهما هو انه يمكن ان يكون
بالامكان العام الضرورية المشروطة اذا قلنا بالضرورة كل ا ب

مادام

نت

مادام ا فقد اعتبرنا اصل الثبوت مع قيد الضرورة ومع دوام هذه
الضرورة بدوام وصف الموضوع فلا جرم كان رفعها برفع احد هذه
القيود وذلك اما باق لا يثبت ذلك المحمول عند حصول وصف
الموضوع البتة او ان ثبت لكن في بعض اوقاته دون البعض او
ان ثبت في كل الاوقات لكن بدوام خال عن الضرورة الضرورية
المشروطة مع شرط اللادوام معناها ان الذي يكون ضروريا بحسب وصف
الموضوع ولا يكون ضروريا بحسب ذات الموضوع فلا جرم كان رفعه
اما بدوام السلب او بجواز عدمه عند حصول الوصف او بجواز
حصوله عند عدم ذلك الوصف الضرورية الوقتية لما تعين الوقت
كان نقيضها برفع الضرورة في ذلك الوقت الضرورية المنتشرة
نقيضها برفع الضرورة عن كل الاوقات الدائمة نقيضها اللادايم المحتمل
للمخالف الدايم والموافق اللادايم الممكنة العامة انها مشتملة على احد
الضروريين مع الممكن الخاص فكان الخارج عنها هو الضرورة الاخرى
الممكنة الخاصة كقولنا ليس بالامكان الخاص يلزمه اما ضرورة
الايجاب او ضرورة السلب قال الشيخ العكس تصيير الموضوع
محمولا والمحمول موضوعا مع بقاء السلب والايجاب بحاله والصدق
والكذب بحالة قال المفسر الحد يجب ان يدخل فيه جميع انواع المحدود
وعكس المستوي غير داخل في هذا الحد قال الشيخ الكليه السالبه تنعكس
مثل نفسها بين في التلويحات ان السالبه المطلقة العامه لا ينعكس
البته والذي لخصته في هذا الباب ان السالبة الوقتيه والمنتشرة
كل واحد منهما داخلتان تحت الوجودية اللادائمة وهي داخلة

تحت الوجودية اللاضرورية وهي داخلة تحت الممكنة الخاصة وهي داخلة تحت المطلقة العامة وهي داخلة تحت الممكنة العامة لكن الوقتية والمنتشرة لا تنعكسا فانه يصح ان يقال لا شئ من الناس بمتنفس ولا يصح ان يقال لا شئ من المتنفس بانسان بل بعض المتنفس انسان بالضرورة واذا ثبت في الاخص انه لا تقبل العكس فالاعم وجب ايضا ان لا تقبل العكس فثبت بهذا البرهان ان هذه السوالب السبعة لا يقبل العكس واحتج القايلون بان السالبة المطلقة تنعكس مثل نفسها بان قالوا اذا صدق قولنا لا شئ من ج ب وجب ان تصدق لا شئ من ب ج والا فليصدق نقيضه وهو ان بعض ب ج الا ان هذا باطل من ثلثة اوجه احدها بالافتراض وهو انه اذا كان بعض ب ج فيمكننا ان نفرض شيئا معينا ويكون موصوفا بانه ب وبانه ج فذلك الجيم ب وكان حقا لا شئ من ج ب وثانيها انه لما صدق بعض ب ج فنضم اليه السالبة الكلية وهي قولنا لا شئ من ج ب ينتج بعض ب ليس ب هذا خلف وثالثها ان الموجبة الجزئية تنعكس مثل نفسها فلما صدق بعض ب ج صدق بعض ج ب وقد كان لا شئ من ج ب هذا خلف الجواب ان هذا الخلف الذي الزمتموه ليس بخلف في الحقيقة لانا بينا ان المطلقتين العامتين لا تتناقضان فيجوز ان يجتمع قولنا كل ج ب مع قولنا لا شئ من ج ب على الصدق وعلى هذا التقرير فانه نزول السوال واما السوال واما السوالب الستة الباقية فالضرورية تنعكس سالبة ضرورية لما تقرر في بداية العقول ان احد الشيئين اذا استحال حصوله مع الاخر

استحال

استحال حصول الاخر معه واما المشروطة العامة فينعكس كيفيتها لانه لا معنى لها الا انه يحكم فيها بامتناع اجتماع الوصفين ويكون البيان فيها بعينه كما في الضرورية واما المشروطة الخاصة فهي تنعكس مشروطة عامة لما سياتي تقريره ان عكس العرفية الخاصة عرفية عامة واما المطلقة العرفية العامة السالبة فهي تنعكس مثل نفسها سالبة كلية والدليل المذكور في ان السالبة المطلقة العامة تنعكس لنفسها قايم ههنا والخلف لازم ومثل هذا البرهان يظهر ان عكس السالبة الدايمة دايمة اما المطلقة العرفية الخاصة فهي كقولنا لا شئ من ج ب لا دايما بل ما دام ج فقال بعضهم انها تنعكس مطلقة عرفية عامة لانه يصدق لا شئ من الكاتب بساكن لا دايما بل ما دام كاتبا ولا يصدق لا شئ من الساكن بكاتب لا دايما بل ما دام ساكنا فان بعض ما هو ساكن يسلب عنه الكاتب ما دام موجودا وهو الارض وقال اخرون انها تنعكس لنفسها قال والدليل عليه انه لو كان عكسها دايما لكان عكس عكسها وهو الاصل دايما لان عكس الدايم دايم وعكس العكس هو الاصل فيلزم ان يكون اللادايم دايما هذا خلف واعلم ان على قولنا السالبة العامة تنعكس لنفسها سوالا وهو ان نقول المختار عند الشيخ ان الموجبة الضرورية قد تنعكس في بعض المواد ممكنة خاصة وفي مواد اخرى تنعكس ضرورية فيكون الواجب هو القدر المشترك وهو الممكنة العامة وانما قلنا ان الموجبة الضرورية قد ينعكس في بعض المواد ممكنة خاصة فان قولنا كل كاتب انسان مقدمة ضرورية ثم عكسها وهو قولنا بعض الناس او كل الناس كانت قضية ممكنة خاصة لا ضرورية فانه لا ضرورة

في كون احد من الناس كاتبا ولا شيء من الاوقات ففيها كلام قرر في الكتب
واتفق المتاخرون على صحته وعند هذا اقول لما ثبت انه لا ضرورة في كون
احد من الناس كاتبا الا دائما ولا بحسب وقت ولا بحسب شرط بل كان
قولنا الانسان كاتب من باب الممكن الاخص وهو الممكن العادي عن
جميع جهات الضرورة فعند هذا القول كل ما كان ممكنا لا يلزم من فرض
وقوعه محال البتة فلنفرض سلب الكتابة عن الانسان دائما فبتقدير
هذا الغرض يصدق قولنا دائما لا شيء من الناس بكاتب فهذه سالبة
دائمة مع ان عكسها ليس بحق بل الحق ان كل كاتب انسان بالضرورة وهذا
يقتضي الجزم بان السالبة الدائمة لا يجب ان تنعكس سالبة دائمة فان
نازع منازع في هذا المثال فنحيه بان نجعل هذا الكلام كليا وهو انه ليس
بمستبعد فرض شيئين يكون احدهما مشروطا بالاخر ويكون الاخر جائز
الانفكاك عن الاول مثل الحيوة والالم فان الالم مشروط بالحيوة والحيوة
لا يمنع تقررها منفكة عن الالم واذا كان كذلك فانه لا يمنع صدق
قولنا دائما لا شيء من الحيوان بمتالم مع ان عكسه وهو قولنا كل متالم حيوان
موجبة ضرورية فهذا شك لان فيه من التامل قال الشيخ واما الموجبة
الكلية والجزئية فلا يجب ان ينعكسا كليتين قال المفسر ههنا مسائل
ثلثه المسئلة الاولى في ان الموجبة الكلية لا ينعكس لنفسها كلية اعلم
ان العلة في ان عكس الموجب الكلي لا يجب ان يكون كليا وفي ان السالب
الجزئي لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو ان المحمول يمكن ان يكون اعم
من الموضوع فاذا كان كل خاص يصدق عليه لم يلزم ان يصدق على
كل ذلك العام ذلك الخاص والا بطل العموم وايضا اذا صدق عليه سلب

سلب الخاص عن بعض العام لم يلزم ان يصدق سلب العام عن بعض
الخاص والا بطل العموم فثبت ان العلة في قولنا الموجبة لا يجب ان تنعكس
كلية وفي قولنا السالبة الجزئية لا يجب ان ينعكس شيء واحد وهو
احتمال كون المحمول اعم من الموضوع المسئلة الثانية في بيان ان الموجبة سواء
كان كليا او جزئيا فانه يجب ان ينعكس جزئيا وبرهانه اذا كان كل هذا
ذاك او بعض هذا ذاك فقد حصل بين هذا وبين شيء من ذاك ملاصقة
ومجاورة فكما ان هذا قارن شيئا من ذاك فشيء من ذاك قارن هذا لان
المقارنة لا يحصل الا من الطرفين فبهذا القدر يفيد ان شيئا من ذاك قارن
هذا فاما ان كله هل قارن هذا فذاك غير معلوم لاحتمال كون المحمول
اعم من الموضوع فلا جرم اخذنا المعلوم وطرحنا المشكوك فقلنا الموجبة
سواء كانت كلية او جزئية فانها تنعكس جزئية المسئلة الثالثة في بيان
جهة عكس الموجبة فنقول ان جميع القضايا الموجهة الموجبة تنعكس
موجبة ممكنة عامة لان اقوى الموجبات هو الموجبة الضرورية
كقولنا كل كاتب بالضرورة انسان وكل متالم فهو بالضرورة حيوان
ثم عكسها في هذه المادة هو الامكان الخاص وقد يكون عكس الضرورية
كقولنا كل انسان ناطق وكل ناطق انسان واذا كان كذلك كان
الواجب ما يعم الاحتمالين وهو الامكان العام فثبت ان عكس
الموجبة الضرورية هو الممكن العام اذا عرفت هذا فنقول الموجبة
الضرورية داخلة تحت المشروطة العامة الداخلة تحت العرفية
العامة الداخلة تحت المطلقة العامة الداخلة تحت الممكن العام فوجب
ان يكون عكس كل هذه القضايا هو الممكن العام واما ساير القضايا

اعنى الوجودية اللاضرورية والوجودية اللادائمة والعرفية الخاصة
والمشروطة الخاصة والممكنة الخاصة فعكس الكل ايضا ممكن عام
لان الضرورى مع كمال قوته لما كان عكسه ممكنا عاما ففى هذه القضايا
مع ضعفها وقوتها من طبيعة الامكان لان يكون عكسها ممكنا عاما كان
اولى الفصل الرابع فى انولوطيقا الاولى قال المفسر اذا استدللنا بشئ
على شئ فاما ان يكون احدهما اعم من الاخر او لا يكون فان كان الاول
فاما ان يستدل بالاعم على الاخص وهو القياس او بالاخص على الاعم
وهو الاستقراء واما ان لم يكن احدهما اعم من الاخر فهو التمثيل مثال
القياس انا اذا اردنا ان نبين ان الانسان محدث قلنا الانسان جسم
وكل جسم محدث فحكمنا بثبوت الحدوث للانسان لاجل ان الحدوث
ثابت للجسم الذى هو اعم من الانسان مثال الاستقراء قولنا الحيوان
يحرك فكه الاسفل عند المضغ بدليل ان الانسان والفرس والثور
هكذا يكون فاستدللنا بثبوت هذا الحكم فى هذه الحيوانات على ثبوته
فى كل حيوان مثال التمثيل قولنا السماء متشكلة فيكون محدثة قياسا
على البيت فهذا بيان حصر الحجج فى هذه الثلثه واما بيان ان الاستقراء
والتمثيل ضعيفان فسياتى قال الشيخ القياس قول مؤلف من اقوال
اذا سلمت لزم عنها لذاتها قول اخر قال المفسر اعلم ان كتاب ايساغوجى
بحث عن المعانى المفردة التى هى المعقولات الثانيه وكتاب قاطيغورياس
بحث عن المعانى المفردة التى هى المعقولات الاول وهذا الباب كالغريب
عن المنطق واما كتاب باريرمينياس فهو بحث عن التركيب الاول وهو
القضية واما كتاب انولوطيقا فهو بحث عن التركيب الثانى فان القياس

لا يؤلف الا من مقدمتين واقول ثبت بالبرهان القاطع ان القياس
لا يأتلف الا من مقدمتين لا ازيد ولا انقص واذا كان كذلك فقوله
مؤلف من اقوال المراد من الاقوال المقدمتان واما قوله اذا سلمت لزم
عنها لذاتها قول اخر فمعناه ان تلك المقدمات يكون بحيث اذا سلمها
العقل لزم ان يسلم النتيجة فهذا الاستلزام او اللزوم انما اعتبرناه فى
الادراكات العقلية لا فى الالفاظ اللسانية واعلم انه تتفرع على هذا
الحد مسئلة معتبرة وهى ان مذهب ارسطاطاليس ان القياس
الاستثنائى محتاج الى الاقترانى الحملى والاقترانى الحملى غنى عن الاستثنائى
قال والدليل عليه انا اذا قلنا ان كان كذا كان كذا فغرضنا منه ان
يستثنى منه عين المقدم لانتاج عين التالى ونقيض التالى لانتاج
نقيض المقدم لكن استثناء عين المقدم يكون قضية حملية او
ينتهى بالاخرة الى الحملية وكذا استثناء نقيض التالى فنقول هذه
الحملية ان كانت بديهية كان هذا القياس لغوا لانك متى علمت
ان المستلزم للشئ موجود علمت ان لازمه ايضا موجود واذا علمت
ان اللازم معدوم علمت ان الملزوم معدوم ولا حاجة فيه الى القياس
فثبت ان القياس الاستثنائى انما يكون مفيدا اذا كانت المقدمة الحملية
المستثناة اعنى عين المقدم او نقيض التالى مشكوكة ومتى كانت هذه
الحملية مشكوكة لم تصر معلومة الا من قياس مركب من مقدمات
حملية فثبت ان القياس الاستثنائى لا يتم الا بالقياس الحملى واما القياس
الاقترانى الحملى فغنى عن القياس الاستثنائى فثبت ان الاقترانى الحملى
مقدم على الاستثنائى ولقايل انه يقول ان الحد الذى ذكرتموه للقياس

يقتضي ان يكون القياس الاستثنائي مقدما في الرتبة على الاقتراني
الحملي وذلك لانكم سلمتم ان الملزوم النتيجة هو القياس والتمسك بالقياس
الحملي كانه يقول ان كان هذا القياس الحملي حقا كانت النتيجة حقه لكن
هذا القياس الحملي حق فالنتيجة حقه فثبت ان القياس الاقتراني الحملي
لا ينتج الا بقوة القياس الاستثنائي فوجب ان يكون الاستثنائي
مقدما في الرتبة والقوة على الحملي فهذه اشارة الى بعض مباحث هذه
المسئلة والاستقصاء فيها مذكور في المنطق الكبير **قال الشيخ** القياس
منه اقتراني ومنه استثنائي **قال المفسر** بيان الحصر ان القياس اما
ان يكون النتيجة او نقيضها مذكورا فيه بالفعل ولا يكون والاول
هو الاستثنائي والثاني هو الاقتراني فانك اذا قلت ان كان هذا
انسانا فهو حيوان فان قلت لكنه انسان انتج فهو حيوان فهذا
بصريحه كان مذكورا في المقدمة الشرطية فان قلت لانه ليس بحيوان
فهو ليس بانسان فهذه النتيجة ما كانت مذكورة في تلك الشرطية
الا ان نقيضها كان مذكورا فيها واما اذا قلت كل جسم مؤلف وكل
مؤلف محدث حتى انتج كل جسم محدث فهذه النتيجة بصريحها ما كانت
مذكورة في ذلك القياس ونقيض هذه النتيجة ايضا ما كان مذكورا
في ذلك القياس فصح ما ذكرناه من الحصر **قال الشيخ** الاقترانيات
من الحمليات ثلثة اشكال **قال المفسر** ههنا مسائل المسئلة الاولى
القياسات الاقترانية على ستة اقسام لانها قد يكون من الحمليات
الساذجة ومن المتصلات الساذجة والمنفصلات الساذجة ومن
الحمليات والمتصلات ومن الحمليات والمنفصلات ومن المتصلات والمنفصلات

والاصل

والاصل في هذا الباب هو الحمليات لاسيما وقد بينا انه لا تفاوت
بين الحمليات وبين الشرطيات الا في مجرد العبارة ولهذا السبب فان
المعلم الاول ما تكلم في هذه القياسات الشرطية وما اقام لها وزنا
والشيخ زعم ان المعلم الاول كان قد افرد لها كتابا الا انه ضاع وما
نقل الى العربية ثم زعم الشيخ انه تكفل باستخراجها والاغلب على الظن
ان الحكيم الاول علم انه لا تفاوت بين الشرطيات وبين الحمليات الا
في مجرد الالفاظ فلهذا لم يلتفت اليها وما اقام لها وزنا **المسئلة الثانية**
اعلم ان التقسيم الذي يذكر لبيان الاشكال القياسية تارة يذكر على وجه
يكون الاشكال القياسية ثلثة وتارة على وجه يكون الاشكال القياسية
اربعة اما الاول وهو الذي ذكره المعلم الاول فقال الاوسط اما ان
يكون محمولا في احدى المقدمتين موضوعا في الاخرى وهو الشكل الاول
او يكون محمولا فيهما معا وهو الشكل الثاني او يكون موضوعا فيهما معا
وهو الشكل الثالث واما الثاني وهو الذي ذكره الشيخ فقال الاوسط
اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول
واما ان يكون محمولا فيهما وهو الشكل الثاني واما ان يكون موضوعا فيهما
وهو الشكل الثالث واما ان يكون موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى
وهو الرابع واما الناصرون لكلام المعلم الاول فقالوا انك اذا قلت
كل جسم مؤلف وكل مؤلف محدث فهذا هو الشكل الاول واما اذا قلت
كل مؤلف محدث ثم قلت بعده وكل جسم مؤلف فهذا هو الشكل الاول
ولا تفاوت بينهما الا بالتقديم والتاخير في محض اللفظ ومجرد العبارة
ومعلوم ان ذلك مما لا تاثير له في الامور العقلية وايضا فانا سنبين

ان الكبرى اقوى المقدمتين في اقتضاء الانتاج واذا كان الامر كذلك كان
تقديمها اهم واوجب ثم اذا ثبت هذا الحكم كان ادراج الاصغر تحت
الاوسط امراً سهلاً هيناً فثبت ان تقديم الكبرى على الصغرى يحتمل ان يكون
لهذا الغرض وهو المطلوب وعلى هذا التقدير وجب ان لا يختلف الحال
البتة بسبب هذا التقديم والتاخير واما الناصرون لظاهر كلام الشيخ
فما رايت لهم فيه وجهاً الا اني تكلفت له فيه وجهاً فقلت القياس الطبيعي
هو الشكل الاول فانه ينتقل العقل من الاصغر الى الاوسط ومن الاوسط
الى الاكبر فهذا هو الترتيب الطبيعي فان بقينا الصغرى بحالها وعكسنا الكبرى
فحصل الشكل الثاني ولاجل هذا فان الشكل الثاني يرتد الى الاول
بعكس الكبرى وان بقينا الكبرى بحالها وعكسنا الصغرى حصل الشكل
الثالث ولاجل هذا فان الشكل الثالث يرتد الى الاول بعكس الصغرى
واما ان عكسنا الصغرى والكبرى معاً حصل الشكل الرابع ويقع الوسط
على الطرفين ويقع الطرفان في الوسط فالحاصل ان التغير عن النظم
الطبيعي في الشكل الثاني والثالث ما وقع الا في مقدمة واحدة اما في
هذا الشكل الاول فانه وقع في كلتا المقدمتين وهذا هو المراد من قول
الشيخ ان هذا الشكل الرابع انما ترك لتضاعف الكلفة فيه المسئلة الثالثة
اتفق المنطقيون على انه متى كان الاوسط متكرراً كانت النتيجة لازمة
فظاهر كلامهم يشعر بانه اذا لم يتكرر الاوسط لم يلزمه النتيجة واعلم ان
صدق قولنا كلما كان الاوسط متكرراً كانت النتيجة لازمة لا يوجب
انه كلما كانت النتيجة لازمة كان الاوسط متكرراً لما علمت ان الموجبة
الكلية لا ينعكس كلية وايضاً قد سلموا تركيبات منتجة مع ان الاوسط

فيها

فيها غير متكرر وذلك في مواضع احدها انهم اوردوا فصلاً في مقدمة
كتاب قاطيغورياس ولقبوه بالفصل المشتمل على تركيبات بين المقول
على الموضوع وبين الموجود في الموضوع قالوا هذه التركيبات اربعة
احدها اذا حمل شيء على موضوع وحمل ذلك الموضوع على موضوع اخر كما اذا
حمل الجسم على الحيوان وحمل الحيوان على الانسان فههنا يلزم حمل الجسم
على الانسان وههنا الاوسط مكرر وثانيها اذا حصل شيء في ثان ثم حمل
ذلك الثاني على ثالث فههنا قالوا لا يلزم كون الاول محمولاً على الثالث لكنه
يلزم ان يكون حاصلاً في ذلك الثالث كقولنا البياض موجود في الجسم
والجسم محمول على الحيوان فههنا لا يجب ان يكون البياض محمولاً على الحيوان
لكنه ينتج ان البياض موجود في الحيوان وثالثها وهو عكس الثاني
وهو قولنا اللون محمول على البياض والبياض في الجسم فههنا لا يوجب ان
يكون اللون محمولاً على الجسم لكنه ينتج ان اللون حاصل في الجسم ورابعها
ان يكون شيء موجوداً في موضوع وذلك الموضوع يكون موجوداً في موضوع
اخر وهذا كما اذا قام عرض بعرض ثم حصل ذلك العرض في جوهر اذا عرفت
هذا فنقول القوم سلموا في الصور الثلث الاخيرة انها منتجة مع ان الاوسط
فيها غير مكرر فانك اذا قلت البياض موجود في الجسم فالمحمول هو قولك
في الجسم ثم اذا قلت والجسم مقول على الحيوان فما هو تمام المحمول في احدى
المقدمتين ليس هو تمام الموضوع في المقدمة الثانية بل بعضه وكذا
القول في التركيب الثالث والرابع فثبت ان القوم قد سلموا ان الانتاج
قد يحصل وان لم يكن الاوسط متكرراً والمواضع الثاني قياس المساواة
وهو قولنا ا مساو لب وب مساو لج فالمحمول في الصغرى هو قولنا مساو

والموضوع في الكبرى هو قولنا ب فههنا تمام المحمول في الصغرى ماصار
موضوعا في الكبرى فالاوسط بتمامه غير متكرر الموضوع الثالث انا اذا علمنا
ان الالف مستلزم للباء وعلمنا ان الباء مستلزم للجيم واذا علمنا ان الدرج
ح الحقه وان الحقه في الصندوق علمنا ان الدرج في الصندوق فثبت
ان كون الاوسط غير متكرر لا يمنع من الانتاج المسئلة الرابعة اعلم انه لا بد
من حصول الصغرى والكبرى معا لتحصل النتيجة فيكون كل واحدة
منهما جزء العلة الا ان الكبرى اقوى الجزئين في هذا الايجاب ويدل عليه
وجوه ا ان الصغرى معناها ان كل ما صدق عليه الاصغر فانه ثبت
له الاوسط وهذا القدر من الكلام لا يعرض فيه لثبوت الاكبر فلما
كان الاصغر احد الاشياء التي لها الاوسط كان القول الدال على
ثبوت الاكبر لكل ما ثبت له الاوسط متناولا للاصغر بالقوة القريبة
من الفعل فثبت ان اشعار الكبرى بالنتيجة اقوى من اشعار الصغرى
بها فان قال قائل اذا كان كلما صدق عليه الاصغر صدق عليه الاوسط
لزم ان يصدق على الاصغر كلما صدق على الاوسط فلما كان الاكبر
احد الاشياء التي صدقت على الاوسط لزم صدقه ايضا على الاصغر
فثبت ان الكبرى كما انها مشعرة بالنتيجة فكذلك الصغرى مشعرة بها
ايضا والحاصل ان الكبرى دلت على ان الاكبر حاصل لكل ما حصل له
الاوسط فلما كان الاصغر احد الامور الامور التي حصل لها الاوسط
كان الحكم بالاكبر على الاوسط حكما بالقوة على الاصغر والصغرى
لما دلت على حصول الاوسط للاصغر كان ذلك حكما بالقوة على
ان كل ما كان محمولا على الاوسط فانه ايضا يكون محمولا على الاصغر

فيلزم

فيلزم منه ايضا حمل الاكبر على الاصغر فثبت انه لا تفاوت من الجانبين
والجواب ان هذا الاشعار في جانب الكبرى اتم وذلك لانا اذا قلنا في الكبرى
كلما ثبت له الاوسط فانه يثبت له الاكبر كان معناه ان كل واحد
من الامور التي حصلت له الاوسط فانه يحصل له الاكبر فلما كان الاصغر
احد تلك الامور كان الاصغر مندرجا تحت هذا اللفظ اما في جانب
الصغرى فاللفظ انما دل على حصول الاوسط للاصغر وان كان ذلك
لازما في نفس الامر فالحاصل ان اللزوم العقلي حاصل في الجانبين لكن
الكبرى مختصة بالدلالة اللفظية من بعض الوجوه فظهر الترجيح الوجه
ب في بيان هذا التفاوت هو ان عند كذب الكبرى بالكلية تمتنع بقاء
النتيجة ومع كذب الصغرى بالكلية لا تمتنع بقاء النتيجة فكانت الكبرى
اقوى بيان الاول انا اذا قلنا كل انسان ناطق وكل ناطق جماد فهذه
الكبرى كاذبة بالكلية والحق في نفس الامر هو انه لا شئ من الناطق بجماد
فح يكون القياس الحق في نفس الامر هكذا كل انسان ناطق ولا شئ من
الناطق بجماد ينتج لا شئ من الانسان بجماد فاذا ثبت ان هذا هو الحق
فح يمتنع ان يحصل قياس اخر ينتج ان كل انسان جماد فثبت انه متى
كانت الكبرى كاذبة بالكلية امتنع كون تلك النتيجة صادقة اما اذا كانت
الصغرى كاذبة بالكلية لم يمتنع ان يكون النتيجة صادقة مثاله اذا قلنا
كل انسان فرس وكل فرس حيوان فههنا الصغرى كاذبة بالكل ولم
يلزم منه كذب النتيجة فثبت ان الكبرى ان كانت كاذبة بالكلية امتنع
كون النتيجة صادقة وان كانت الصغرى كاذبة بالكل لم يمتنع كون النتيجة
صادقة فثبت ان قوة الكبرى اتم واكمل المسئلة الخامسة سبق العلم بالمقدمتين

على العلم بالنتيجة سبق بالذات لا بالزمان وبرهانه ان العلم بالمقدمتين
معًا علة تامة للعلم بالنتيجة والعلة التامة لا يسبق المعلول الا بالذات
المسئلة السادسة المختار عندى ان العلم بالمقدمتين القريبتين علة تامة لحصول
العلم بالنتيجة ولا يحتاج مع هذين العلمين الى العلم بامر ثالث وذكر الشيخ
فى جميع كتبه انه لا بد من شئ اخر قال فى الشفاء فى الفصل الذى يذكر فيه
انه كيف يمكن ان يعلم الشئ ويجهل معا ان وجودها بين المقدمتين فى
النفس لا يكفى فى حصول العلم بالنتيجة بل لا بد مع ذلك من تاليف مخصوص
وان يكون النفس مراعية لذلك التاليف معتبرة اياه قاسية بينه وبين
المطلوب فان لم يحصل هذا الاعتبار لم يحصل العلم النتيجة مثاله ان من يعلم
ان هذه بغلة ويعلم ان كل بغلة عاقر فاذا لم يجمعها معا فى الذهن خاطرين
بالبال امكن ان نظن مع ذلك ان فى بطن هذه البغلة جنينا فثبت ان مع
العلم بالمقدمتين لا بد من رعاية كيفية اندراج الصغرى تحت الكبرى
هذا ما ذكره الشيخ واقول الذى يدل على صحة ما قلناه ان تاليف الصغرى
مع الكبرى اما ان يكون ماهية مغايرة لماهية الاصغر والاوسط والاكبر
ولانتساب كل واحد منها الى الاخر واما ان لا يكون كذلك فان كان الاول
فح يحصل بسبب اسناد ذلك التغاير الى تلك الامور الثلثه مقدمة
ثالثة فح يصير القياس القريب مركبا من مقدمات ثلث وايضا فيالف
هذه المقدمة مع تينك المقدمتين يكون امرا مغايرا لتلك الاربعة فح يحدث
بسببه مقدمة رابعة ويكون الكلام فيها كما فى الاول ويلزم التسلسل
وهو محال واما ان كان الحق هو الثانى وهو ان يالف الصغرى مع الكبرى
ليس ماهية مغايرة لتلك الحدود الثلثه فح لا يحصل منه تصور مغاير

مغاير واذا لم يحصل التصور المغاير لم يحصل التصديق المغاير لكن العلم
اما تصور واما تصديق واذا لم يوجد واحد منهما امتنع ان يحصل
هناك شعور زائد واما قوله ان الانسان قد يعلم ان هذه بغلة وان
كل بغلة عاقر ثم يشك فى ان هذه البغلة هل هى حامل ام لا فجوابه ان
عند حصول احدى هاتين المقدمتين فقط يجوز حصول هذا الشك
واما عند حصولهما معًا فى الذهن لا نسلم ان حصول هذا الشك ممكن
قال الشيخ الشكل الاول لا ينتج الا ان يكون صغرى موجبة والكبرى
كلية قال المفسر ههنا مسئلتان المسئلة الاولى اعلم انه اذا لم يكن الصغرى
موجبة لم يندرج الاصغر تحت الاوسط فلا يكون الحكم المحكوم به على
الاوسط متعديا واذا لم يكن الكبرى كلية احتمل ان يكون البعض الذى
جعل موضوعا للاكبر غير البعض الذى جعل محمولا على الاصغر وح لا يحصل
ثبوت الاكبر للاصغر اما اذا كانت الصغرى موجبة دخل كل الاصغر او
بعضه تحت الاوسط فاذا حكم على كل ذلك الاوسط بايجاب او بسلب
تعدى ذلك الحكم الى ما دخل تحت ذلك الاوسط المسئلة الثانية
قوله هذا الشكل لا ينتج الا ان يكون الصغرى موجبة فيه بحث وذلك
لان الشيخ بين فى سائر كتبه ان كل قضية يصدق سلبها مع ايجابها
لم يمتنع جعل سالبها صغرى فى هذا الشكل وذلك فى الممكنة الخاصة
وفى الوجودية اللاضرورية وفى الوجودية اللادائمة وذلك لان صدق السالب
فى هذه القضايا يستلزم صدق الموجب فيها ومتى صدق الايجاب
فقد انعقد القياس ونازع قوم فيه قالوا المنتج هو الموجبة لا السالبة
والانصاف ان اريد بالمنتج ما يكون منتجا بالذات فذلك هو الموجبات

لا السوالب وذلك لان السوالب انما انتجت لان صدقها يستلزم صدق
موجباتها وعند حصول الايجاب تحصل اندراج الاصغر تحت الاوسط
فكانت السوالب منتجة لا لنفسها بل لكونها مستلزمة للموجبات واما ان
اريد به انه يلزم من صدق هذه السوالب صدق النتيجة سواء كان
ذلك الانتاج ابتداء او بواسطة فهذه السوالب منتجة قال الشيخ
ويكون العبرة في الكيفية اعني الايجاب والسلب وفي الجهة اعني الضرورة
وغير الضرورة بالكبرى قال المفسر ههنا مسائل المسئلة الاولى قوله العبرة
في الايجاب والسلب بالكبرى فيه بحث وذلك لان هذا الكلام مخالف
للكلام المشهور من ان النتيجة تتبع اخس المقدمتين وايضا فهذا الكلام
انما يذكر لو امكن في الصغرى ان يكون سالبة تارة وموجبة اخرى
ولذلك الكبرى يمكن ان يكون سالبة تارة وموجبة اخرى حتى يقال العبرة
في الايجاب والسلب بالكبرى لكنه ثبت ان في هذا الشكل يمتنع كون
الصغرى سالبة فكيف يليق به هذا الكلام الجواب عنه انه ثبت
بالدليل ان الصغرى اذا كانت ممكنة خاصة او وجودية فانه يجوز
كونها سالبة ثم قام البرهان على ان الصغرى السالبة الممكنة الخاصة
مع الكبرى الموجبة الضرورية ينتج نتيجة موجبة ضرورية ففي هذه
الصورة كانت الصغرى سالبة والكبرى موجبة وكانت النتيجة
تابعة للكبرى فاستقام كلامه ان العبرة في السلب والايجاب
بالكبرى المسئلة الثانية قوله النتيجة تتبع الكبرى في الجهة فيه بحث
وذلك لانه اكثر في كتبه استثنى عن هذا الحكم صورتين الصورة
الاولى اذا كانت الصغرى ضرورية وكانت الكبرى دالة على ان المحمول

يدوم

يدوم بدوام وصف الموضوع فههنا النتيجة ضرورية قال لان الاكبر
دايم بدوام الاوسط والاوسط ضروري للاصغر فوجب كون الاكبر
ضروريا للاصغر وكانت النتيجة ههنا تابعة للصغرى واما نحن
فقلنا الدايم اعم من الضروري والاكبر الدايم للاوسط الضروري للاصغر
لا يعلم منه الا انه دايم للضروري للشيء وهذا القدر لا يفيد الا الدوام
فكانت النتيجة ههنا دائمة مخالفة للمقدمتين الصورة الثانية اذا
كانت الصغرى ممكنة اي خاصة والكبرى وجودية فالنتيجة ههنا
ممكن خاصة تابعة للصغرى لان الصغرى لما كانت ممكنة حقيقية
احتمل ان يكون الاصغر خاليا عن الاوسط والكبرى لما كانت وجودية
احتمل ان يكون حصول الاكبر للاصغر مشروطا بحصول الاوسط له
فلما لم يكن الاوسط حاصلا للاصغر امتنع حصول الاكبر له فعلى هذا
التقدير يكون الاصغر خاليا عن الاكبر اما بتقدير ان لا يكون الاصغر خاليا
عن الاوسط وان كان خاليا عنه الا ان حصول الاكبر للاصغر غير مشروط
بحصول الاوسط للاصغر فحينئذ يكون الاكبر حاصلا للاصغر فثبت
ان كل واحد من الحصول وعدم الحصول محتمل فالمتيقن هو مجرد
الامكان فثبت ان النتيجة في هذا الاختلاط ممكنة فيكون النتيجة
تابعة للصغرى واقول هذا الكلام انما يتم اذا كانت الصغرى ممكنة
خاصة اما اذا كانت ممكنة عامة وكانت الكبرى وجودية لا ضرورية
او وجودية لا دائمة فحينئذ يكون النتيجة ممكنة خاصة وعلى هذا
التقدير يكون النتيجة مخالفة لكلتا المقدمتين في الجهة واعلم انا بينا
في الكتب البسيطة ان النتيجة قد يكون تابعة للكبرى في الجهة وقد

يكون تابعة للصغرى وقد يكون مخالفة لهما في الجهة وله تفصيل طويل
لا يليق بهذا المختصر المسئلة الثالثة ان الشيخ ذكر الضروب الاربعة المنتجة
في الشكل الاول وضبط القول فيه ان يقال المحصورات اربعة فاذا
جعلنا كل واحد منها صغرى وضممنا الى كل واحد منها تلك الاربعة
حصل ستة عشر ضربا الا انا اوجبنا كون الصغرى موجبة سقط ثمانية
واذا اوجبنا مع ذلك كون الكبرى كلية سقطت اربعة اخرى وبقيت
الضروب المنتجة اربعة فالضرب الاول من موجبتين كليتين ينتج
موجبة كلية مثاله كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا الضرب الثاني من كليتين
والكبرى سالبة ينتج كلية سالبة مثاله كل ج ب ولا شيء من ب ا فلا شيء
من ج ا الضرب الثالث من موجبتين والصغرى جزئية ينتج جزئية
موجبة مثاله بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا الضرب الرابع من جزئية
موجبة صغرى وكلية سالبة كبرى ينتج سالبة جزئية مثاله بعض
ج ب ولا شيء من ب ا فبعض ج ليس ا وتحقيق القول في هذا الباب
انه لما ثبت اندراج كل احاد الاصغر او اندراج بعض احاده تحت الاوسط
ثم ثبت ان كل ما ثبت له الاوسط فانه محكوم عليه بايجاب الاكبر له او
بسلب الاكبر عنه لزم لا محالة حصول ذلك الايجاب او ذلك السلب
لكل احاد الاصغر او لبعض احاده ومجموع ذلك هو الضروب الاربعة
المذكورة المسئلة الرابعة لقائل ان يقول اظهر هذه الاقيسة هو الضرب
الاول وهو المنتج الكلي الموجب لكن الاشكال وارد عليه من وجوه
السوال الاول حق ان زيدا حيوان وحق ان الحيوان جنس مشترك
فيه بين الانواع فهذا ينتج ان زيدا جنس وهو كاذب السوال الثاني

حق ان كل انسان ناطق وحق ان كل ناطق انسان فهذا ينتج ان كل انسان
انسان وهو باطل لان صدق الحمل يعتمد كون المحمول مغايرا للموضوع
ولا مغايرة ههنا فكان هذا الحمل باطلا السوال الثالث هذا التركيب دال
على ان الاكبر ثابت للاوسط وان كان الاوسط ثابت للاصغر وهذا القدر
لا يقتضي كون الاكبر ثابتا للاصغر الا ترى ان البطوء ثابت للحركة والحركة ثابتة
للجسم مع انه يمتنع كون البطوء ثابتا للجسم وايضا فهب ان الثابت للشيء
ثابت لذلك الشيء الا ان على هذا التقدير لا يكون مجرد الصغرى مع الكبرى
قياسا تاما بل اذا قلنا كل ج ب وكل ب ا فبهذا التقدير يحصل ان ج موصوف
بالموصوف بالالف ثم لا بد من ذكر مقدمة اخرى وهي ان الموصوف
بالموصوف بالشيء يجب ان يكون موصوفا بذلك الشيء فحينئذ يحصل
ان الجيم موصوف بالالف لكن المنطقيون اتفقوا على انه لا حاجة
البتة الى هذه المقدمة الثالثة ومثال هذا الذي ذكرناه ان المنطقيين
اتفقوا على انا اذا قلنا ا مساو لب وب مساو لج كان هذا لا ينتج ان
ا مساو لج بل ينتج ان ا مساو لمساوي ج ثم يقال ومساو المساوي
مساو فيحصل ان الالف مساو للجيم فلما كان الامر في هذه الصورة
كذلك فوجب ان يكون فيما وقع البحث فيه ايضا كذلك السوال الرابع
ان العلم بثبوت الاكبر لكل واحد من الموصوفات بالاوسط مشروط
بالعلم بثبوت الاكبر لهذا وكذلك الثاني والثالث وهلم جرا في جميع
الجزئيات التي يصدق عليها كونها موصوفة بذلك الاوسط لان العلم
بالكل مشروط بالعلم بكل واحد من احاد ذلك الكل اذا ثبت هذا
فنقول هذا الاصغر هل هو من احد الامور الداخلة تحت الاوسط ام لا

فان كان الاول فحينئذ يتوقف العلم بصدق قولنا كل ما ثبت له الاوسط
فانه يحصل له الاكبر على العلم بثبوت الاكبر للاصغر فلو استفدنا هذا العلم
من العلم بثبوت الاكبر لكل ما دخل تحت الاوسط لزم الدور وهو باطل وان
كان الحق هو الثاني وهو ان الاصغر غير داخل تحت الاوسط فح لا يلزم من
الحكم بالاكبر على الاوسط ثبوت ذلك الحكم للاصغر السؤال الخامس
المنتج لهذه النتيجة اما العلم بالمقدمتين او العلم بمجموعهما والاول باطل
لان العلم البديهي حاصل بان احدى المقدمتين لا ينتج شيئا والثاني ايضا
باطل لان الذهن لا يقوى على استحضار العلم بشيئين مختلفين دفعة واحدة
فاذا كان الموجب هو مجموع العلمين ثم لا وجود لهذا المجموع فحينئذ يمتنع
حصول هذا الانتاج السؤال السادس تصور الاصغر مع تصور الاوسط
هل يوجب حكم الذهن باثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر وكذلك
القول في تصور الاوسط مع تصور الاكبر او لا يوجب فاذا وجبه
فعند حصول هذه التصورات الثلثه يجزم الذهن باثبات الاكبر
للاوسط وباثبات الاوسط للاصغر وذلك يوجب جزم الذهن
باثبات الاكبر للاصغر فحينئذ لا يكون لهذا الانسان اختيار في تحصيل
العلم بهذه النتيجة بل يكون علمه بهذه النتيجة علما لزوميا اضطراريا
ولا يمكن ان يقول قايل اختياره ليس في اكتساب التصديقات
بل في اكتساب التصورات التي يتفرع عليها هذه التصديقات لانا
بينا ان التصورات ليست كسبية واما ان قلنا ان تصور الاصغر
مع تصور الاوسط لا يوجب حكم الذهن باثبات الاوسط لذلك
الاصغر وكذا القول في الكبرى فحينئذ يحتاج في اثبات تلك الصغرى

الى

الى قياس اخر ويعود التقسيم الاول فيه فاما ان يتسلسل وهو محال
او ينتهي الى قياس يكون استلزام اصغره لاوسطه واستلزام اوسطه
لاكبره استلزاما ضروريا فحينئذ يكون النتيجة ضرورية ثم اذا جعلنا
تلك النتيجة صغرى لقياس اخر وكانت كبراه ايضا كذلك كانت
النتيجة الثانية من القياس الثاني ايضا ضرورية اللزوم وحينئذ
يعود الامر الى ان يصير النتايج كلها ضرورية خارجة عن القدرة
والاختيار السؤال السابع قولنا كل كذا كذا حكم على جميع جزئيات ذلك
الموضوع بذلك المحمول والحكم على الشيء بشيء اخر مسبوق بتصور
المحكوم عليه لكن جزئيات كل كلي امور غير متناهية وقولنا كل كذا
اشارة الى جميع تلك الجزئيات فعلى هذا الحكم الكلي لا يمكن الا بعد تصور
امور غير متناهية لكن تصور امور غير متناهية على التفصيل محال
والموقوف على المحال محال فوجب ان يكون الحكم الكلي محالا وقد ثبت
انه لا بد في كل قياس من مقدمة كلية فوجب القول بفساد كل قياس
فان قالوا امكننا ان نحكم حكما كليا من غير ان يحتاج الى تقديم العلم بما لا
نهاية له لانا اذا علمنا ان الجسمية مستلزمة للمؤلفية امكننا حينئذ ان
نعلم ان كل جسم مؤلف فنقول فح يرجع حاصل هذا التركيب الى ان
ماهية الاصغر مستلزمة لماهية الاوسط وماهية الاوسط مستلزمة
لماهية الاكبر الا ان على هذا التقدير لا يبقى الحد الاوسط مكررا في المقدمتين
وذلك اما ان لا ينتج او ان انتج لكنه نوع اخر من القياس سوى ما نحن
الان فيه فهذا تمام القول في السؤالات الجواب عن السؤال الاول
انك اذا قلت زيد حيوان فهذا حق ثم اذا قلت والحيوان جنس فاما

ان نتركه على هذا الاهمال او نجعله كليا و نقول كل حيوان جنس اما
الاول فلا ينتج لان المهملة فى قوة الجزئية والكبرى الجزئية لا ينتج فى هذا
الشكل والثانى باطل لان قول القايل وكل حيوان جنس معناه ان كل
واحد مما يقال له انه حيوان فهو جنس وفساد ذلك معلوم بالضرورة
وعن الثانى انه ينتج ان كل انسان انسان وهذا وان كان من باب ايضاح
الواضحات الا انه حق وعن الثالث ان الشك الذى ذكرتم انما يتوجه لو كان
المراد من الكبرى ان الاوسط موصوف بالاكبر وليس الامر كذلك
بل المراد ان كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت له الاكبر فلما ذكرنا ان
الاصغر ثبت له الاوسط فحينئذ يظهر من مجموع هاتين المقدمتين
ثبوت الاكبر للاصغر من غير حاجة الى ضم مقدمة اخرى اليهما وعن
الرابع ان العقل لما حكم بان المعنى الذى جعل الاوسط معه او وسط
يستلزم الاكبر فح يمكننا ان نعلم ان كل ما ثبت له الاوسط فانه ثبت
له الاكبر ولا يتوقف حصول هذا العلم الكلى على تعرف احوال الجزئيات
اولا وعن الخامس ان الذهن يقوى على استحضار العلم بشيئين
ولولا ذلك لما قدر على تركيب القضية لان معناها حكم الذهن بثبوت
امر لامر ولولا حصول تصور ذينك الامرين معا والا لكان ذلك
الحكم متعذرا وعن السادس ان علمنا بكوننا قادرين على التامل
والتفكر علم ضرورى فلا يقدح فيه التشكيك وعن السابع انه يرجع
حاصل هذا القياس الى ان نقول الاصغر موصوف بالاوسط ثم
نقول كل ما كان موصوفا بالاوسط فانه موصوف بالاكبر وعلى
هذا التقدير يكون الاوسط مكررا المسئلة الخامسة افضل الاشكال

هو الشكل الاول ويدل عليه وجوه الاول ان هذا الشكل يعطى المحصورات
الاربعة والثانى لا يعطى الا السالبتين والثالث لا يعطى الا الجزئيتين
الثانى ان برهان اللم اشرف البراهين ولا يعطيه الا هذا الشكل لانك
تقول الاصغر حصلت له العلة الموجبة للاكبر فوجب ان يحصل له الاكبر
فهذا البرهان اللمى ان كان فى الايجاب الكلى لم يحصل الا من الشكل الاول
لان الموجبة الكلية لا ينتجها الا هذا الشكل وان كان فى السلب الكلى
فقد يمكن ايضا فى الشكل الثانى لكن لا على النظم الطبيعى لان الاصغر
وان كان قد حمل عليه الاوسط الذى هو العلة الا ان فى الكبرى جعل
المعلول تابعا للعلة فى بل حرف فجعل المعلول متبوعا والعلة تابعة واما
الشكل الثالث فلا تكون العلة قد وجدت فيه الحد الاصغر بل الحد
الاصغر اوجد العلة فثبت ان النظم الطبيعى فى هذا البرهان الاول الذى
هو اشرف البراهين لم يحصل الا فى الشكل الاول الوجه الثالث فى بيان
شرف الشكل الاول ان الحد موجبة كلية فلو امكن اثباتها بقياس
لما امكن الا بالشكل الاول الوجه الرابع ان المتقدمين كانوا يثبتون
نتايج الشكل الثانى والثالث اما بعكس او خلف او افتراض وكل ذلك
لا يتم الا بالشكل الاول الوجه الخامس انه لا يتم قياس الا اذا حصلت
فيه موجبة كلية والموجبة الكلية اذا لم يكن بديهية افتقر اثباتها
الى الشكل الاول فكان الثانى والثالث مفتقرين الى الاول من هذا
الاعتبار والاول غنى عنهما الوجه السادس ان المعرفة التامة لا تحصل
الا فى الكلى الموجب اما الجزئى فالعلم به غير تام لان قولك بعض ج ب
مجهول منه انه اى بعض هو فاذا صيرته وعرفته وكان مثلا ذلك البعض

هو د عاد الى الكلية فصار كل واما السالب فانه يعرف من الشيء
ما ليس هو وهذا امر خارجي بغير نهاية الا ان يساوي وغير تام الا ان يشار
في ضمن ذلك السلب الى معنى ثبوتي وحينئذ تصير تلك السالبة في قوة
الموجبة فثبت ان المعرفة التامة لا يحصل الا من الكلي الموجب وذلك
لا ينتجه الا الشكل الاول فبهذه الدلايل ان الشكل الاول افضل
الاشكال قال الشيخ اما الشكل الثاني شرط انتاجه ان يكون الكبرى
كلية ويختلف مقدمتاه بالايجاب والسلب التفسير قال رضي الله
عنه هاهنا مسئلتان المسئلة الاولى اما بيان انه يجب ان يكون كبرى هذا
الشكل كليه فمشهور في الكتب واما بيان انه يجب اختلاف مقدمتيه
بالايجاب والسلب ففيه اسرار لطيفه فنقول الاشتراك في الايجاب
وفي السلب امر مشترك فيه بين الامور المتوافقه وبين الامور المتباينه
فلا يمكن الاستدلال بذلك الاشتراك لا على المباين ولا على الموافق فثبت
انه لا بد من الاختلاف في الكيف ثم نقول والاختلاف في العرضيات
المفارقه مشترك فيه بين المتباينات والمتوافقات فلا يمكن الاستدلال
بها ايضا لا على التباين ولا على التوافق فبقي الاختلاف في اللوازم دالا على
التباين لانه اذا كان الاوسط واجب الثبوت لاحد الجانبين وممتنع
الثبوت للجانب الاخر وجب حصول التباين من الجانبين واذا عرفت
ان التباين في العرضيات المفارقة لا يدل على شيء اصلا ثبت انه لا قياس
في هذا الباب من الممكنين الخاصين ولا من الوجوديين اللاضروريين
ولا من الوجوديين اللادائمتين وايضا فلا قياس عن المطلقتين
العامتين ولا عن الممكنتين العامتين لاحتمال ان يكون ذلك الاختلاف

اختلافا

اختلافا في العرضيات لا في اللوازم وايضا فاذا كانت احدى المقدمتين
ضرورية والاخرى خاليه عن الضرورة وكانت النتيجه سالبه ضروريه
سواء كانتا موجبتين او سالبتين او احدهما موجبه والاخرى
سالبه وكل ذلك لان ثبوت الضرورة للضروري امر ضروري وسلبها
عن غير الضروري ايضا امر ضروري فهاهنا الاختلاف في الكيف
حاصل في نفس الامر فلا جرم كانت النتيجه هاهنا سالبه ضروريه
المسئلة الثانية لما شرطنا كليه الكبرى سقطت من التركيبات
الستة عشر ثمانيه ولما شرطنا اختلاف المقدمتين في الكيف سقطت
من الثمانيه الباقيه اربع فبقيت القراين المنتجه اربعه اولها ان يكون
الصغرى موجبة كليه والكبرى سالبه كليه والثاني بالعكس من
ذلك النتيجه فيهما سالبه كليه والدليل عليه ان الاوسط واجب
الثبوت لاحد الطرفين وممتنع الثبوت مع الطرف الاخر وذلك
الاخر يوجب حصول المباينه بين الطرفين وثالثها موجبه جزئيه
صغرى وسالبه كليه كبرى ورابعها سالبه جزئيه صغرى وموجبه
كليه كبرى والنتيجه فيهما سالبه جزئيه والدليل عليه ان الاوسط له
حال مع بعض احد الطرفين وله نقيض تلك الحال مع تمام احاد الطرف
الاخر وبين بعض احد الطرفين وتمام الطرف الثاني منافاة فلا جرم
صدقت النتيجه سالبه جزئيه واما المتقدمون فانهم يثبتون نتايج الضروب
بالعكس او بالخلف او بالافتراض وتلك الطرق مشهورة في الكتب
فلا حاجة بنا الى ذكرها قال رضي الله عنه ان كان لا يمكن بيان نتايج
الشكل الثاني والثالث الا بالاستعانه بالشكل الاول اما بطريق

العكس او بطريق الخلف صار هذان الشكلان عبثا محضا لان الشكل
الاول لما كان وافيا باعطا هذه النتايج كان التمسك بالشكل الثاني
والثالث وردهما الى الاول تطويلا للطريق من غير فايده اصلا ومعلوم
انه عبث محض اما على الوجه الذي ذكرناه كان مفيدا لانا لما استخرجنا
النتيجه من هذين الشكلين من حيث هما هما من غير استعانه في ذلك
بالشكل الاول كان التمسك بكل واحد منهما مفيدا فثبت ان الطريق
الذي ذكرناه اولى مما ذكروه واما الشكل الثالث فشرط كونه منتجا كون
صغراه موجبه وكون احدى المقدمتين كليه وضروبه المنتجه سته
لانا لما شرطنا ايجاب الصغرى فقد سقطت من التركيبات الستة عشر
ثمانيه ولما شرطنا كون احدى المقدمتين كليه سقطت من الثمانيه
الباقيه اثنان فبقيت الضروب المنتجه سته واعلم ان حقيقه هذا الشكل
يرجع الى حرف واحد وهو ان الموضوع الواحد اجتمع فيه محمولات
فحصل بينهما التقا هناك فاما خارج ذلك الموضوع فالالتقا وعدمه
مجهولان فلا جرم كان الحكم الجزي لازما اذا عرفت هذا فنقول لتكن الصغرى
موجبه كليه فالكبرى اذا كانت موجبه كليه او جزيه فالنتيجه موجبه
جزيه وان كانت سالبه كليه او جزيه فالنتيجه سالبه جزيه واما اذا
كانت الصغرى موجبه جزيه فالكبرى اذا كانت موجبه كليه فالنتيجه
موجبه جزيه وان كانت سالبه كليه فالنتيجه سالبه جزيه والبرهان
في الكل ما ذكرناه فهذا تمام الكلام في بيان هذه الاشكال الثلثه واعلم
ان الشيخ لم يذكر في هذا الكتاب شيا من مسايل المختلطات ونحن قد
ذكرناها في ساير الكتب ونبهنا في اثنا الكلام في تقرير هذه الاشكال

الثلثه

الثلثه على دقايق كثيره فيها الا انا نذكرها هنا اصلين كبيرين في علم
المختلطات ونحيل بالتفصيل على منطق المطالب العاليه والملخص
فالاصل الاول ان نقول قد عرفت ان الجهات اما الضروره واما
الامكان او الدوام او اللادوام او ما يختلط من هذه الاقسام اما الضروره
فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع كون الذات ازليه
وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع شرط ان لا يكون
الذات ازليه وايضا فقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت للذات مع
السكوت عن كون تلك الذات ازليه ام لا وايضا فقد يراد بها اما بالضروره
ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف القايم بالذات مع كونه ايضا
واجب الثبوت للذات وقد يراد بها ما يكون واجب الثبوت بحسب
الوصف القايم بالذات بشرط ان لا يكون واجب الثبوت للذات
وقد يراد به ما يكون واجب الثبوت بحسب الوصف مع السكوت
عن كونه واجب الثبوت بحسب الذات ام لا وايضا فقد يراد بالضروره
حصول الضروره بحسب وقت معين فقط وقد يراد حصول
الضروره بحسب وقت غير معين فمجموع هذه الجهات التي اعتبرناها
في الضروريه ثمانيه واما في الامكان فالمراد اما الامكان العام او الخاص
او الاخص او الاستقبالي واقسام الخاص خمسه لان الممكن الخاص
اما ان يكون دايم الثبوت او دايم العدم او راجح الوجود او راجح
العدم او متساوي الطرفين ومجموع هذه الاعتبارات ثمنه فيصير
مجموع الجهات المعتبره بحسب الضروره وبحسب الامكان سته عشر
واما بحسب الدوام واللادوام فنقول الدايم اما ان يكون بحسب الذات

او بحسب الوصف اما الدايم بحسب الذات فاما ان يكون دايما مع بيان كونه
ضروريا او مع بيان انه غير ضروري او بين كونه دايما مع السكوت عن كونه
ضروريا او غير ضروري وايضا الدايم بحسب الوصف اما ان بين كونه دايما
بحسب الذات او بين كونه غير دايم بحسب الذات او بين كونه دايما بحسب
الوصف مع السكوت عن بيان كونه دايما بحسب الذات ام لا فهذه ستة
وايضا اللادايم هو الحكم الذي ثبت بشرط اللادوام فهذا اما ان بين كونه
ضروريا في ذلك الوقت او كونه غير ضروري او بين اللادوام مع السكوت
عن كونه ضروريا او غير ضروري فهذه ثلثه ومع تلك الستة تسعة واما المحمول
الذي لا يدوم بدوام الموضوع اما ان يدوم بدوام وصف من الاوصاف
القايمة بتلك الذات او لا يكون كذلك او يكون قد تبين كونه لا دايما بدوام
الذات مع السكوت عن التفصيل فهذه ثلاثة اخرى ومع التسعة المذكورة
اثنا عشر وهذه الاثنى عشر مع تلك الستة عشر المذكورة ثمانية وعشرون
والاعتبار التاسع والعشرون كونه وجوديا لا ضروريا والاعتبار الثلثون
كونه مطلقا عاما فهذه ثلاثون اعتبارا في الجهات اذا عرفت هذا فنقول
اذا قلنا كل ج فههنا الموضوع يمكن اخذه على كل واحد من هذه الاعتبارات
الثلثين ثم اذا اخذت الموضوع على اعتبار واحد من هذه الاعتبارات
الثلثين وحينئذ تصير عدد القضايا بحسب هذا الاعتبار تسع مايه
ثم اذا جعلنا واحدة من هذا العدد صغرى احتمل ضم كل واحدة من تلك
التسع مايه اليها على سبيل الكبرى فحينئذ تصير عدد انواع الاقيسة
البسيطة المركبة ما يحصل من ضرب تسع مايه في تسع مايه واعلم انه يمكنك
ان تريد في اعتبار الجهات بحسب وجوه اخرى كثيرة كما ذكرناه في كتاب

في كتاب المطالب العالية وحينئذ تزداد انواع الاقيسة على المبلغ الذي
ذكرناه زيادة عظيمة فثبت ان هذا البحث يجري مجرى البحث عما لا نهاية
له وليس بعض هذه الانواع بالذكر واهمال البقية اولى من العكس فلا جرم
كان الاولى تركه والاكتفاء بهذه الاشكال البسيطة الاصل الثاني ان القياس
لا يتم الا بمقدمة كلية والقضية ما لم يكن ضرورية لا يمكن ان يحكم بها على
سبيل الكلية فان الشيء اذا لم يكن ضروريا لم يلزم من فرض عدمه محال
واذا كان الامر كذلك فحينئذ متعذر على العقل ان يحكم به على سبيل الكلية
فثبت ان الاقيسة النافعة من القضايا الضرورية فقط فان قالوا انا نركب
الاقيسة النافعة عن المقدمات الممكنة قلنا ثبوت الامكان للممكن امر
ضروري فكان ذلك في الحقيقة من الاقيسة المركبة من المقدمات الضرورية
قال الشيخ قد يقترن من الشرطية المتصلة قراين على نمط هذه الاشكال
فاجعل بدل الموضوع مقدما وبدل المحمول تاليا فان كان التالي في الصغرى
مقدما في الكبرى فهو الشكل الاول وان كان تاليا في كليتهما فهو الشكل
الثاني وان كان مقدما فيهما معا فهو الشكل الثالث والشرطية التي
تولف من اجتماع طرفي المطلوب هي النتيجة قال المفسر الشروط المعتبرة
في الانتاج ها هنا هي الشرايط المذكورة في الحمليات ثم انه بعد هذا شرع
في بيان المحصورات الاربع في الشرطيات فقال الكلية الموجبة كقولك
كلما كان اب فجد والكلية السالبة كقولك ليس البتة اذا كان
الجزئية الموجبة كقولك قد يكون اذا كان اب فجد والجزئية السالبة
كقولك ليس كلما اب فجد ثم لما ذكر هذا عاد الى بيان الاشكال
الثلثة فذكر من كل واحد من الاشكال الثلثة ضربه الاول ثم بين كيفية

جريان طريقة الافتراص فيها وكل ذلك ظاهر غني عن التفسير والبيان
قال مولانا رضي الله ها هنا بحث عقلي ولنعين الضرب الاول من الشكل
الاول من هذه القياسات وهو قولنا كلما كانت الشمس طالعه فالنهار
موجود وكلما كان النهار موجود فالاعشى يبصر تنتج فكلما كانت الشمس
طالعه فالاعشى بصير فنقول حاصل هذا ان القياس ان طلوع الشمس
يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا انتج
ان طلوع الشمس يستلزم صيرورة الاعشى مبصرا واذا ذكرنا هذا القياس
على هذا الوجه صار القياس حمليا فعلمنا انه لا تفاوت بين هذا القياس
الشرطي وبين القياس الحملي الا في تغيير الالفاظ والعبارات ومثل هذا البحث
لا يليق بالكتب العلميه فان قالوا انا اذا ذكرنا هذا القياس على هذا الوجه الذي
ذكرتم لم يكن الاوسط متكررا الا انا اذا قلنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار
فها هنا المحمول هو قولنا يستلزم وجود النهار ثم اذا قلنا وجود النهار
يستلزم كذا وكذا فالموضوع في هذه القضيه بعض ما كان محمولا في القضيه
الاولى فلم يكن الاوسط متكررا بخلاف ما اذا ركبنا هذا القياس من المقدمتين
الشرطيتين فانا قلنا وكلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود فالتالي
في هذه القضية هو قولنا النهار موجود ثم انا قلنا وكل ما كان النهار موجودا
فكذا وكذا فقد جعلنا تمام ما كان تاليا في الصغرى مقدما في الكبرى فكان
الاوسط ها هنا بتمامه مكررا فظهر الفرق العقلي بين هذين النوعين
من التاليف والتركيب فنقول لنا في الجواب عن هذا السوال مقامان
المقام الاول انا اذا قلنا في الصغرى كلما كانت الشمس طالعه فالنهار موجود
فالتالي ها هنا قولك فالنهار موجود بدليل انك لو حذفت هذا الفا

ولت

ولت كلما كانت الشمس طالعه النهار موجود لم يكن الكلام مؤتلفا ولا مفيدا
فايده منتظمه فثبت ان هذه الفا جزء من التالي هذا بحسب اللفظ اما بحسب
المعقول المحض فهو ان هذه القضايا الشرطيه انما يتالف القياس منها
اذا كانت لزوميه وحينئذ يصير المعنى كلما كانت الشمس طالعه فانه يلزمه
ويتبعه كون النهار موجودا فهذا اللزوم جزء من التالي فاذا قلت بعده
وكلما كان النهار موجودا فكذا وكذا فتمام التالي في الصغرى ما صار مقدما
في الكبرى فثبت ها هنا ان الاوسط غير متكرر البته **المقام الثاني**
هب ان قولنا طلوع الشمس يستلزم وجود النهار ووجود النهار يستلزم
صيرورة الاعشى مبصرا ليس الاوسط فيها متكررا الا انا بينا ان عدم تكرر
الاوسط لا يمنع من الانتاج بل بديهة العقل حاكمه بان التركيب الذي
ذكرناه منتج ان طلوع الشمس يستلزم كون الاعشى مبصرا واذا كان
المقصود من هذا القياس ليس الا هذا المعنى وهذا المعنى حاصل في
التركيب الحملي كان المعدول عنه الى العبارة الاخرى بحثا لفظيا عاريا عن
الفايده فثبت بما ذكرنا ان هذه القياسات الشرطيه عين القياسات
الحمليه وانه لا فايده في افرادها بالذكر **قال الشيخ** القياس الاستثنائي
الى اخر الفصل **التفسير** قال رضي الله القياس الاستثنائي اما ان يكون من
المتصلات او من المنفصلات اما ان يكون من المتصلات فاستثناء عينه
المقدم ينتج عين التالي واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدم تحقيقا
للزوم فانه متى حصل الملزوم لزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن
عدم اللازم عدم الملزوم واما استثناء نقيض المقدم واستثناء عين التالي
فانه لا ينتج البته لاحتمال كون اللازم اعم من الملزوم وعلى هذا التقدير

لايلزم من عدم الاخص عدم الاعم ولا من وجود الاعم وجود الاخص
اما ان كان القياس الاستثنائي مركبا من المنفصلة فالمنفصلة اما ان يكون
مانعة من الجمع والخلو معا وهي المنفصلة الحقيقية او مانعة من الجمع فقط
او مانعة من الخلو فقط وقبل الخوض في شرح نتيجة كل واحدة من هذه
الاقسام لابد من تحقيق القول فيها فنقول القضية الشرطية المنفصلة
لابد وان يكون مركبة من قضيتين فاما ان يكون مركبة من القضية ومن
نقيضها او من القضية ومن اللازم المساوي لنقيضها والحكم في هذين
القسمين انه يمتنع اجتماع الطرفين على الصدق معا وعلى الكذب معا
واما ان يكون مركبة من القضية ومما هي اخص من نقيضها كقولك
هذا الشيء اما حجر واما شجر والحكم في هذا القسم انه يمتنع اجتماعهما على
الصدق لكنه لا يمتنع اجتماعهما على الكذب واما ان يكون مركبة من القضية
ومما هو اعم من نقيضها والحكم فيها انه يمتنع اجتماعهما على الكذب والا لزم
ارتفاع النقيضين ولا يمتنع اجتماعهما على الصدق لانه كلما كان اعم من
نقيض الشيء كان ممكن الاجتماع مع ذلك الشيء لا محالة ثم هذا القسم
قد يكون مركبا من موجبة وسالبة كقولنا زيد اما ان يكون في البحر واما
ان لا يغرق فان تقدير اما ان يكون في البحر واما ان لا يكون واذا لم يكن
في البحر وجب ان لا يغرق لانا نعني بالبحر كل ما مغرق لكن قولنا ليس
في البحر بهذا التفسير اخص من قولنا لا يغرق فاذا قلنا زيد اما ان يكون
في البحر واما ان لا يغرق فقد وضعنا في مقابلة قولنا زيد في البحر ما هو اعم
من نقيضه وايضا قد يكون هذه المنفصلة مركبة من سالبتين كقولك
هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان يكون واذا كان حيوانا لزمه ان

ان لا يكون نباتا فاذا قلنا هذا الشيء اما ان لا يكون حيوانا واما ان لا يكون
نباتا كان حكمه ما ذكرناه اذا عرفت هذه المقدمة فنقول اما ان كانت المنفصلة
مانعة من الجمع والخلو معا فهذه المنفصلة اما ان يكون ذات جزئين او اكثر
فان كان الاول كان استثناء وجود ايهما كان منتجا لنقيض الاخر واستثناء
نقيض ايهما كان منتجا لعين الاخر مثاله هذا العدد اما زوج واما فرد لكنه
زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو
زوج واما الثاني وهو ان المنفصلة الحقيقية ذات اجزاء اكثر من اثنين
فهو مثل قولنا هذا العدد اما زايد او ناقص او مساوي واستثناء وجود ايها
كان ينتج نقيض البواقي كقولك لكنه زايد فينتج فليس بمساوي ولا
ناقص اما لو استثنيت نقيض واحد منها انتج منفصلة مركبة من
الاجزاء البواقي كقولك لكنه ليس بزايد انتج فهو اما مساو واما ناقص
واما المنفصلة التي تمنع الجمع ولا تمنع الخلو فمثاله قولنا هذا الشيء اما شجر
واما حجر فهاهنا استثناء عين ايهما كان ينتج نقيض البواقي لانا لما حكمنا
بان اجتماع هذه الامور في الشيء الواحد محال لزم من وجود ايهما كان
عدم البواقي واما استثناء نقيض ايهما كان لا ينتج شيا الا انا بينا انه يجوز
ارتفاعها باسرها فلا جرم لا يمكن الاستدلال بعدم واحد منها على وجود
الاخر ولا على عدمه واما المنفصلة التي تمنع الخلو ولا تمنع الجمع فهاهنا
يلزم من استثناء نقيض ايهما كان وجود الاخر لانا لو حكمنا بان ارتفاع
الطرفين محال لا لزم من ارتفاع احدهما الجزم بحصول الاخر لانه عند ارتفاع
احد الطرفين لو ارتفع الثاني فحينئذ يكون الطرفان قد اجتمعا على الارتفاع
وذلك محال اما استثناء وجود ايهما كان لا ينتج شيا الا انا لما حكمنا بان

اجتماعهما جايز لم يلزم من وجود احدهما الا وجود الآخر ولا عدمه فلاجرم
لا يمكن ان يستدل بوجود واحد منهما الا على عدم الآخر ولا على وجوده
قال الشيخ قياس الخلف هو ان ناخذ نقيض المطلوب وتضيف اليه
مقدمة صادقة على صورة قياس منتج فينتج شيا ظاهر الاحالة فتعلم ان
سبب تلك الاحالة ليس تاليف القياس ولا المقدمة الصادقة بل سببها
احالة نقيض المطلوب فاذن هي محال فنقيضها حق التفسير قال مولانا
رضي الله عنه فهذا كلام واضح معلوم وتحقيقه ان قياس الخلف هو
الاستدلال بامتناع لازم احد النقيضين على ذلك النقيض ثم بامتناع
ذلك النقيض على صحة النقيض الآخر او على صحة احد الامور الداخلة
في ذلك النقيض واما صورة هذا القياس فهي ان تاخذ نقيض
المطلوب وتضيف اليه مقدمات صادقة وتركبها على صورة قياس
منتج فينتج نتيجة ظاهرة الامتناع فتعلم ان سبب ذلك المحال ليس تاليف
القياس ولا المقدمة الصادقة لان الحق لا يستلزم الباطل فعلمنا ان
سبب لزوم ذلك المحال هو نقيض المطلوب وذلك النقيض باطل
فنقيض هذا النقيض وهو المطلوب حق وانما سمي القياس بقياس
الخلف لوجهين الاول ان الخلف هو الردي من القول فلما لزم من
هذا التركيب نتيجة باطلة لاجرم يسمى خلفا الثاني انك في هذا الطريق
لا تثبت مطلوبك بقياس متوجه اليه بل بقياس متوجه الى انتاج
النتيجة الباطلة ثم يستدل ببطلان تلك النتيجة على حقية المطلوب
فكان الانسان ذهب الى مطلوبه من خلفه لا من قدامه قال الشيخ
وان شيت اخذت نقيض المحال واضفته الى الحق فينتج المطلوب

على الاستقامه التفسير قال مولانا رضي الله عنه هذا العلم يسمى
رد الخلف الى المستقيم ومثاله انا ندعي ان قولنا كل انسان حيوان
حق فنقول ان كذب هذا صدق نقيضه وهو قولنا ليس كل انسان
حيوان ونضم اليه مقدمه صادقه وهي قولنا وكل ناطق حيوان
نتيج من رابع الثاني فليس كل انسان ناطق وهذا محال وهذا المحال
انما لزم من فرضنا انه ليس كل انسان حيوان فكان هذا باطلا
فنقيضه حق وهو قولنا كل انسان حيوان واعلم ان النتيجه الباطله
هي قولنا ليس كل انسان ناطق فان اخذنا نقيض هذه النتيجه الباطله
وهو قولنا كل انسان ناطق وضممنا اليه المقدمه الحقه وهي قولنا
وكل ناطق حيوان انتج ان كل انسان حيوان على الاستقامه وهو
المطلوب قال الشيخ الاستقرا هو ان حكما على كلي لوجوده في جزئياته
كلها او بعضها كما نحكم ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكه الاسفل
وهذا لا يوثق به فربما كان يوجد حيوان مخالفا لما رايت كالتمساح
التفسير قال رضي الله عنه اعلم ان الاستقرا ضد القياس وذلك
لان الاستقرا هو ان نحكم على الكلي بحصول ذلك الحكم في جزئياته
والقياس هو ان نحكم على الجزي بحصول ذلك الحكم في جزئياته
والقياس هو ان نحكم على الجزي بحصول ذلك الحكم في الكل اذا
عرفت هذا فنقول الاستقرا على قسمين احدهما ان نحكم على الكلي
بوجود ذلك الحكم في جميع جزئياته والثاني ان نحكم على الكلي بحصول
ذلك الحكم في بعض جزئياته والى هذين القسمين اشارة الشيخ
بقوله هو الحكم على كلي لوجوده في جزئياته كلها او بعضها اما القسم

الاول فذلك مثل اذا وقع الشك في ان الناطق هل هو مايت ام ليس
بمايت فتصفحت جزيات الحيوان لا من جهة الناطق وغير الناطق بل
من جهة قسمة اخرى كالماشي وغير الماشي وجدنا المايت ثابتا بجميع اجزا
الاستقرا فحينئذ نحكم على الحيوان بسبب هذا الاستقرا بانه مايت ثم ننقل
ذلك الى الناطق فنقيل كل ناطق حيوان وكل حيوان اما ماش واما غير
ماشي وكل ماش وغير ماشي مايت ينتج فكل ناطق مايت وهذا انما يتاتى
اذا كان الكلي قابلا لوجهين من القسمة الحاصرة واما القسم الثاني وهو
الحكم على الكلي بحكم لوجوده في بعض جزياته فهذا لا يفيد الا الظن لاحتمال
ان يكون حال غير المذكور وان كان نادرا بخلاف حال المذكور قال الشيخ
واما التمثيل فهو الحكم على الغايب بما هو موجود في الشاهد التفسير
قال رضي الله عنه كان الاولى ان يقال التمثيل هو الحكم على صورة بمثل الحكم
الثابت في صورة اخرى ثم هنا يقع على وجوه اربعة فتارة يكون الحاقا
للغايب بالشاهد كما يقال انه تعالى عالم بالعلم كما ان الواحد منا عالم بالعلم
والله تعالى موجود فوجب ان يكون مختصا بالجهة والحيز كما ان الواحد منا
يكون كذلك وتارة يكون الحاقا للشاهد بالغايب كما يقال لو قدر واحد منا
على ايجاد بعض الاشيا لقدر على ايجاد كل الاشيا كما في حق الله وتارة يكون
الحاقا للغايب بغايب اخر كما يقال للمعتزلة اجمعنا على انه تعالى مريد بالاراده
فوجب ان يكون عالما بالعلم وتارة يكون الحاقا لشاهد بشاهد كما يقال
للمعتزلة اجمعنا على ان الواحد منا انما يكون متحركا لاجل قيام الحركة به
فوجب ان يكون انما كان مدركا لاجل قيام الادراك به فثبت ان التمثيل
حاصل في هذه الصور الاربع وكلام الشيخ مشعر بانه مخصوص برد الغايب

الى

الى الشاهد ويمكن ايضا تصحيح كلامه وهو ان يقال مراده من الغايب
المشكوك المختلف فيه ومن الشاهد المعلوم المتفق عليه وحينئذ يكون
لفظه متناولا للاقسام الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ واوثق
ما يكون المشترك فيه علة الحكم في الشاهد ثم انه بين انه ضعيف من وجهين
فان ذلك المشترك لعله يكون علة لثبوت الحكم في الشاهد من حيث
انه في الشاهد وعلى هذا التقدير يمتنع ان يكون علة الحكم في الغايب ب
لعل ذلك المشترك ينقسم الى قسمين ويكون علة ذلك الحكم احد قسمي
ذلك المشترك وحينئذ لا يلزم ان يكون ذلك المشترك علة لذلك
الحكم مطلقا قال الشيخ فان لم يكن هذان المانعان وصح ان الحكم معلل بمفهوم
القدر المشترك انقلب التمثيل برهانا التفسير قال رضي الله عنه صدق
الشيخ فيما قال وذلك لانا اذا قلنا عالمية الواحد منا معللة بالعلم فوجب
ان يكون عالمية الله كذلك فيقال عالمية الواحد منا معللة بالعلم المحدث
والعلم المحدث يمتنع ثبوته في حق الله تعالى او يقال العالمية قسمان
عالمية جايزة وعالمية واجبة والعالمية الجايزة هي المعللة بالعلم اما عالمية
الله تعالى فهي واجبة فلا يلزم تعليلها بالعلم اذا عرفت هذا فنقول ان توجه
هذان السوالان فقد سقط الاستدلال اما لو ثبت ان العالمية من
حيث هي عالمية معللة بالعلم من حيث هو علم انقلب هذا التمثيل
برهانا لانا نقول عالمية الله تعالى عالمية وكل عالمية فهي معللة بالعلم ينتج
ان عالمية الله تعالى معللة بالعلم قال الشيخ الضمير قياس ذكر صغراه فقط
كقولهم فلان يطرف بالليل فهو مخلط وحذف الكبرى اما للاستغنا
فكما يقال انه يصح ان يعلم ذات الشي مع الذهول عن كونه موثرا في كذا

فيجب ان يكون ذاته مغايره لموثريه والمنتج لهذه النتيجه في الحقيقه هو تلك المقدمه مع مقدمه اخرى وهي قولنا وكل ما صح العلم به مع الذهول عن غيره فهما متغايران الا ان هذه المقدمه لما كانت ظاهره جليه لاجرم حذفناها لاجل الاستغنا عن ذكرها بسبب ظهورها واما الذي يكون الغرض من الحذف ايقاع المغالطه فهو انا قلنا فلان يطوف بالليل فهو مخلط كان ذلك موهما بصحه هذه النتيجه اما لو صرحنا بالكبرى وقلنا وكل من طاف بالليل فهو مخلط فها هنا يظهر للعقل كذب هذه المقدمه الكليه واذا وقف العقل على كذبها فحينيذ لا يبقى ظن صحه تلك النتيجه فلاجرم وجب حذف الكبرى ها هنا لتبقى الظن المتاكد **الفصل الخامس** في انولوطيقا الثانيه **قال الشيخ** المقدمات التي منها تولف البراهين هي المحسوسات كقولنا الشمس مضيه والمجربات كقولنا الشمس تشرق وتغرب والسقمونيا يسهل الصفرا والاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء والاشيا المساويه لشي واحد متساويه والمتواترات كقولنا ان مكه موجوده **التفسير** قال رضي الله عنه اعلم ان التصديقات لا يمكن ان يكون كلها كسبيه والا لافتقر كل تصديق الى تصديق آخر يسبقه فيلزم اما الدور واما التسلسل وهما محالان والموقوف على المحال محال فكان يلزم ان لا يحصل شي من التصديقات الكسبيه فثبت ان القول بان يكون التصديقات كسبيه يمنع من كون شي منها كسبيا وما ادى ثبوته الى نفيه كان باطلا فكان القول بان كل التصديقات كسبيه باطلا ولما ثبت هذا ظهر ان التصديقات تنتهي بالاخره الى تصديقات غنيه عن الاكتساب فنقول انها اما ان

ان تكون مستفادة من العقل ومن الحس او من مجموعهما اما المستفاد من العقل المحض فهو الاوليات وذلك لان كل قضيه فلها موضوع ولها محمول فكل قضيه يكون مجرد تصور موضوعها وتصور محمولها كافيا في جزم الذهن باسناد ذلك المحمول الى ذلك الموضوع من غير توسط شي آخر بين ذلك الموضوع وذلك المحمول اما القضيه المكتسبه فالعقل يحمل ذلك المحمول على الحد الاوسط ثم يحمل ذلك الاوسط على الموضوع الذي هو الحد الاصغر فحينيذ يحمل ذلك المحمول على ذلك الموضوع بواسطه حمل الحد الاوسط عليه فحينيذ لا يكون ذلك الحمل حملا اولا بل حملا ثانيا اذا عرفت هذا فنقول ها هنا سوالات **الاول** ان يقال هذه القضيه الاوليه ان كانت من لوازم العقل وجب ان لا ينفك العقل من الشعور بها البته وان يكون هذه القضايا حاضره في الذهن خاطره بالبال ابدا وان لم تكن من لوازم العقل كانت مكتسبة لا اوليه والجواب انا لا نقول ان غريزه العقل توجب حضور هذه القضايا مطلقا حتى يلزمنا ما ذكرتم بل نقول ان غريزه العقل توجب هذا الحكم بشرط حضور تصور ماهيه موضوعها وماهيه محمولها في العقل واذا لم يحصل هذا التصور في غريزه العقل فقد فات شرط الايجاب فلاجرم يفوت الاثر **الثاني** مذهب الشيخ ان القضايا المشهوره والقضايا الوهميه قد تساوي القضايا الاوليه في القوه والجزم ثم انه فرق بين الاوليات وبين المشهورات بطريق وبين الاوليات والوهميات بطريق اخر اما الفرق بين الاوليات وبين المشهورات فقال انا نفرض انفسنا كانا خلقنا الان وما خالطنا احدا وما شاهد فاشيا وقدر ما زوال موجبات الالف والعاده عن انفسنا

ثم انا نعرض في هذه الحال على عقلنا ان الواحد نصف الاثنين وعرضنا
ايضا على عقلنا في هذه الحاله ان الكذب قبيح فانا نجد العقل في هذه الحاله
جازما بالاول ومتوقفا في الثاني فعلمنا ان جزمنا بان الكذب قبيح
ليس الا لاجل الالف والعادة واما الفرق بين الاوليات وبين
الوهميات وهي مثل قولنا كل موجود فهو في جهه فهو ان الوهم قد
يساعد على التصديق بما ينتج نقيض حكمه والعقل ليس كذلك
فعلمنا ان الوهم كاذب مثاله ان نقول كلما حصل في حيز وجهه
فلابد وان يتميز يمينه عن يساره وفوقه عن تحته وكلما كان كذلك
فهو مركب وكل مركب ممكن وكل ممكن فليس بواجب فالوهم يساعد
على كل هذه المقدمات ولاشك انها ينتج ان كل ما كان مختصا بالجهه
فهو ليس بواجب الوجود لذاته فاذا حكم بعد ذلك بان واجب الوجود
لذاته يجب ان يكون مختصا بالجهه فهاهنا الوهم حكم بحكم وحكم ايضا
بما اوجب نقيض ذلك الحكم فعلمنا انه كاذب واما حكم العقل فانه
لا يكون كذلك فلاجرم علمنا ان حكمه صادق هذا غايه كلام الشيخ في
تقرير هذين الفرقين قال رضي الله عنه وعندي ان ذلك ضعيف
جدا اما الفرق الاول فبيان ضعفه ان نقول هل تدعي ان القضايا
قد تبلغ بسبب الالف والعادة في القوة والشدة الى حد قوة الاوليات
او لا تدعي ذلك فان لم تقل به لم يكن حاجة الى تصوير هذا الفرق
لان تزيل هذا الاشتباه وبيانه من وجوه الاول انه اقصى ما في الباب
انا نفرض زوال الاخلاق والعادات عن انفسنا الا ان فرض الخلق
الخلو لا يوجب حصول ذلك الخلق الخلو فان قاسي القلب اذا

اذا فرض نفسه رحيما فانه لا يصير رحيما بسبب هذا الفرض فاذا سلمت
ان حصول الالف والعادة مما يوجب التباس الاوليات بغيرها ثم
انا بينا ان فرض زوال الالف والعاده لا يوجب زوالهما فحينئذ نقول
انا وان فرضنا زوال الالف والعادة وساير الامور الخارجه فلعلها
ما زالت بل بقيت على تقدير البقا فالموجب للتهمه باق عند هذا الفرض
فوجب ان لا يزول التهمه الثاني هب ان فرض الزوال يوجب حصول
الزوال ولكنه ربما حصل في النفس اخلاق كثيرة ولا يكون عند الانسان
شعور بحصولها واذا لم يكن له شعور بها امتنع عليه ان نفرض
ازالتها عن نفسه ومع قيام هذا الاحتمال كان بقا سبب الغلط
قايما على سبيل الاحتمال فوجب ان يزول التهمه الثالث ان العلم بان
هذا الطريق الذي ذكرتم يوجب الفرق بين الاوليات وبين
المشهورات يحتمل ان يكون من باب القضايا الحقه ويحتمل ايضا
ان يكون من باب المشهورات فيفتقر الى امتياز هذا الطريق
الذي ذكرتم عن المشهورات فهو محال الرابع ان هذا الطريق
الذي ذكرتم في الفرق بين هذين البابين ليس معلوما بالبديهه
بل لا يعلم الا بالفكر والنظر الدقيق فالقول بان البديهيات لا تتميز
عن المشهورات الا بهذا الطريق توقيفا للحكم بصحه البديهيات
على النظريات لكن النظريات موقوفه على البديهيات فيلزم الدور
ويلزم سقوط البديهيات والنظريات معا عن الاعتبار الخامس
انا اذا رجعنا الى العقل لم نجد هذه المشهورات البته في قوة البديهيات
ولا قريبه منها وذلك لان قولنا الظلم قبيح ان كان المراد بكونه قبيحا

كونه مخلا بمصالح العالم فلا جرم ينفر عنه طبع من كان محتاجا
الى جلب المصالح ودفع المفاسد فهذا حق صحيح لا شك فيه وصحته
معلومه في بدايه العقول الا ان القبح بهذا التفسير لا يمكن تحقيقه
في حق الاله المتعالي عن المنافع والمضار وان كان المراد من كونه
قبيحا امرا سوى ذلك فذلك المعنى غير متصور فضلا عن ان يكون
مصدقا به وفضلا عن ان يكون ذلك التصديق تصديقا جازما
بديهيا فعلمنا ان كلامهم في تقرير هذا الفرق مختل واما الذي ذكره
الشيخ من الفرق بين الاوليات وبين الوهميات فنقول ان اعترفت
بان هذه الوهميات لا تبلغ في القوة مبلغ البديهيات فحينئذ لا حاجه
الى هذا الفرق وان ادعت المساواة في القوة فنقول هذا باطل
وبتقدير ان يكون الامر كذلك والفرق الذي ذكرته باطل اما المقام
الاول وهو ان ذلك باطل فنقول الذي يدل على بطلانه انا اذا
عرضنا على قولنا ان الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز
او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم
ولم نجد جزم العقل بامتناع وجود هذا القسم الثالث جاريا مجرى
جزمه بامتناع الجمع بين الوجود والعدم بل لا نجد العقل جازما بامتناعه
البته فثبت ان هذه المقدمة ما بلغت مبلغ البديهيات في القوة واما
ان بتقدير ان يكون الامر كذلك فان الفرق الذي ذكره باطل فتقريره
من وجوه الاول ان يقول انه انما حكم بفساد حكم الوهم بان الوهم حكم
بان كل موجود في الجهة لانه وجد الوهم قد ساعد على تسليم مقدمة
تنتج نقيض ذلك الحكم فعلى هذا التقدير انما نعلم ان حكم العقل صحيح

اذا

٧٢

اذا علمنا انه لم يحكم بما ينتج نقيض ذلك الحكم الا ان هذا العلم انما يحصل
اذا عرضنا على العقل جميع المقدمات التي لا نهاية لها وعلمنا ان العقل
لم يحكم في شيء منها بحكم يوجب نقيض حكمه في هذه الصورة فعلى هذا
العلم بصحة حكم العقل في القضيه المعينه يلزم ان يتوقف على علمه باحكام
القضايا التي لا نهاية لها وعلى العلم بان شيئا منها لا يوجب نقيض هذا الحكم
الا ان هذا الشرط متعذر التحصيل فوجب ان يبقى المشروط مشكوكا
وذلك يوجب القدح في البديهيات واشباهها بالقضايا الباطلة الثاني
وهو انا نجد من انفسنا جزما قطعا في بعض القضايا ثم انكم زعمتم ان هذا
الجزم تارة يكون من قوة مسماه بالعقل وتارة من قوة اخرى مسماه
بالوهم الا ان الفرق بين العقل والوهم ليس معلوما بالبديهة بل اقصى
ما في الباب ان يكون ذلك معلوما بالاستدلال الدقيق فلو توقف
الجزم بصحة البديهيات على هذا الفرق ثم ثبت ان هذا الفرق لا يعلم الا
بالنظر الدقيق كان هذا حكما يتوقف صحة البديهيات على صحة النظريات
لكن صحة النظريات موقوفة على صحة البديهيات فيلزم الدور وهو باطل
الثالث في القدح في هذا الفرق ساير الوجوه المذكوره في الفرق الاول
فثبت بما ذكرنا ان هذه الفروق ضعيفة وانا لو سلمنا حصول الا
بين البديهيات وبين المشهورات والوهميات لزمنا القول بالسفسطة
لزوما لا خلاص عنه السوال الثالث ذكر الشيخ في مثال الاوليات
مثالين وهو قولنا الكل اعظم من الجزء والاشيا المساويه لشيء واحد
متساويه واعلم ان المقدمة الاوليه حقا عندي هي قولنا النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان فاما قولنا الكل اعظم من الجزء فهو فرع على تلك

المقدمة وذلك لانا نقول ان كان الكل مساويا للجزء فحينئذ لا يبقا بين
وجود الجزء الآخر وبين عدمه تفاوت في نفس الامر وحينئذ يصدق على
ذلك الجزء كونه موجودا معدوما معا وهو محال واما قولنا الاشياء
المساويه لشئ واحد متساويه فكذلك لان الاشيا اذا كانت مساويه
لشئ واحد فكانت حقيقه تلك الاشيا وحقيقه ذلك الشي الواحد واحد
فلو لم يكن الاشيا متساويه لم يكن حقيقتها واحدة فيلزم الجمع بين
الوجود والعدم واذا ثبت هذا فنقول جزم العقل بما بين القضيتين
انما يكون بواسطه تلك القضيه الاخرى فلم يكن هاتان القضيتان
من الاوليات هذا كله هو القضايا المستفادة من العقل واما المستفاده
من الحس فهي المحسوسات وهي كقولنا الشمس مضيئة والنار حاره وفيه سوالات
فا ان الحواس كثيرة الاغلاط فان البصر قد يدرك المتحرك ساكنا والساكن
متحركا فان الجالس في السفينه قد يتخيل السفينه واقفه والشط متحركا مع
انه بالعكس وقد ترى الكبير صغيرا والصغير كبيرا واذا كان الامر كذلك
احتيج في تمييز صوابها من خطايها الى حاكم اخر يحكم عليها وحينئذ لا يكون
الحس حاكما اولا بل الحاكم الاول هو العقل ب ان الحس لا يعطي الحكم
الكلي بل الجزي والحكم الجزي لا ينتفع به لا في الحدود ولا في البراهين
فانه لا حد للفاسدات ولا برهان على الفاسدات اللهم الا ان يقال
الاحساس بالجزئيات يعد النفس لقبول صوره كليه من المفارقات الا
ان تلك الصوره الكليه تكون عقليه لا حسيه فظهر بهذا ان قول الشيخ
في مثال المحسوسات انها كقولنا الشمس مضيه والنار حاره ليس
كما ينبغي وذلك لان قولنا الشمس مضيه قضيه كليه والحس لا يدرك

لا يدرك الكليات فاما قولنا هذه الشمس مضيه فهي محسوسه وكذا
الكلام في قولنا النار حاره ح ان الحس انما يحس بالحاضر الموجود فاما ان
يكون ذلك الشي ممتنع ان يكون الحكم بخلاف ما اعتقدناه فانه لا ينتفع
به في البراهين التي لا يطلب منها الا الجزم د ان الحس لا تعلق له الا بالضوء
فاما الشعور بان جرم الشمس موصوف بذلك الضوء فذلك غير محسوس
البته لان اتصاف الشئ بغيره اما ان يكون امرا نسبيا لا وجود في
الخارج او ان كان موجودا في الخارج لكنه ليس من المبصرات فثبت
بما ذكرنا ان هذه القضايا لا تحصل من الحس المحض بل حصولها ليس
الا من العقل والحس جاري في هذا الباب مجرى الخادم والاله واما
القضايا المستفاده من مجموع الحس والعقل فهي نوعان الاول المجربات
وذلك لانا اذا راينا ان الشي دار مع غيره وجودا وعدما حكمنا بكون
احدهما علة للاخر كقولنا السقمونيا تسهل الصفراء وفيه سوالات فا
ان الشئ كما قد يدور مع عليته المؤثره فيه وجودا وعدما وقد يدور مع
الفصل المقوم لنوع تلك العله وبخاصه المساويه ولشرط تاثيرها
في المعلول مع ان شيا من ذلك ليس بعله ب كما ان المعلول يدور مع
العله وجودا وعدما فالعله ايضا تدور مع المعلول المساوي لها وجودا
وعدما فالدوران مشترك بين الجانبين والعليه غير مشتركه فيها
بين الجانبين والعجب من هولاء الافاضل انهم حين حاولوا ان التمثيل
لا يفيد العلم نبهوا ان التعويل على الطرد والعكس لا يفيد العلم بالعليه
ثم انهم ذكروا ان التجربه تفيد اليقين مع انه لا معنى للتجربه الا الطرد
والعكس وهذا من العجايب ج ان الانسان في بلاد الزنج لا يكون

الا اسودا فلو فرضنا انسانا ما راى الا بلاد الزنج ولم يسمع بوجود ساير
البلاد فهل له ان يحكم بان كل انسان اسود فلما لم نجزم بذلك علمنا فساد
هذا الاعتبار د ان هذه القضايا التجربيه لاسبيل الى صحتها الا بعد مقدمات
كثيرة مثل ان نقول هذا الحكم الحادث لا بد له من سبب وذلك السبب
اما ان يكون نفس ذلك الجسم او امرا حالا فيه او امرا هو محل له او امرا
مباينا عنه ثم انه لا يمكن ان يطالب باسناد هذا الاثر الى الامر المباين الا
اذا علمت ان اله العالم موجب بالذات لا فاعل بالاختيار لان بتقدير كونه
فاعلا بالاختيار فلعله اجرى عادته وطرد سنته بايجاد ذلك الاثر عقيب
ذلك السبب من غير ان يكون لذلك السبب فيه تاثير فثبت انه لا يمكن
اثبات ذلك الموثر الا بعد هذه المقدمات ثم يقال والموثر يمتنع انفكاكه
عن الاثر ويمتنع ان يوجد في ذلك المحل ما يمنعه من التاثير ثم ان بعد ظهور
هذه المقدمات نعلم ان ذلك الاثر انما صدر عن ذلك الموثر فاذا كان
العلم بصحة هذه القضايا التجربيه موقوفا على هذه المقدمات الغامضه
الدقيقه فكيف يمكن جعل هذه المقدمه في المبادي الغنيه عن الحجه
والبرهان ه وهو ان الجزم بصحة هذه القضايا التجربيه ان كان غنيا
عن البرهان كان ذلك من الاوليات فلم يمكن جعلها قسما آخر سوا الاوليات
وان افتقر الى برهان آخر فحينيذ لا يمكن جعلها من المبادي النوع الثالث
من القضايا المستفاده من مجموع العقل والحس الحدسيات قال الشيخ
مثاله ما يشاهد من اختلاف نور القمر بسبب قربه وبعده من الشمس
وذلك يفيد الحدس بان ذلك النور مستفاد من الشمس قال
رضي الله عنه هذا ايضا في غاية الضعف وبيانه من وجوه فالان حاصل

حاصل هذا ليس الا الطرد والعكس وقد عرفت بانه لا يفيد الظن
فضلا عن اليقين ب ان العلم بانه لما اختلف اشكال نور القمر بسبب
القرب والبعد من الشمس وجب ان يكون نوره مستفادا من الشمس
ان كان غنيا عن البرهان كان ذلك من البديهيات فلا يمكن جعله
قسما آخر وان كان محتاجا الى البرهان فكيف يمكن جعله من اوايل
البرهان ح قال ابن الهيثم المصري ان هذا القدر لا يدل البته
على ان نور القمر مستفاد من الشمس لاحتمال ان يكون احد نصفي
كرة القمر مضيا بالطبع ثم ان كرة القمر مستدير على مركز نفسه حركة مشابهة
لحركة فلكه فعند الاجتماع يكون نصفه المظلم الينا بالتمام ونصفه المضي
الى فوق بالتمام وبعد الاجتماع يصير جزا من نصفه المضي مقابلا لنا
بسبب استدارة تلك الكرة على مركز نفسها وكلما ازداد بعده عن
الشمس ازداد نصفه المضي ظهورا لنا فاذا صار مقابلا للشمس صار
نصفه المضي بتمامه مقابلا لنا ومع قيام هذا الاحتمال لا يلزم من اختلاف
نور القمر بالزيادة والنقصان بحسب قربه وبعده من الشمس ان
يكون نوره مستفادا من الشمس ثم قال الدليل المعتمد في هذا الباب
زوال النور عن وجه القمر عند الخسوف وذلك طريق آخر سوى
ذلك الطريق فان قال قايل جرم القمر بسيط ويمتنع ان يكون احد
وجهيه مضيا والاخر مظلما فنقول لا نسلم انه بسيط وما الدليل
عليه فان الدليل الذي ذكرتموه في بساطة الاجرام الفلكيه لا يجري
الا في الفلك الاقصى فقط سلمنا انه بسيط الا ان ذلك لا يمنع مما ذكرناه
والدليل عليه المحو الذي يرى في وجه القمر هب ان كل ذلك صحيح

الا ان مجرد اختلاف نور القمر بحسب قربه وبعده من الشمس لا يدل
على ان نوره مستفاد من الشمس الا مع هذه المقدمه وعلى هذا التقدير
فان هذه القضيه يكون قضيه مفتقرة الى البرهان الدقيق الغامض
فكيف يمكن جعلها من مبادى البراهين النوع الثالث من المقدمات
التى قيل انها فى المبادى مقدمات قياساتها معها وهذا النوع كان
يجب ان يذكر فى القضايا المستفاده من العقل المحض قال الشيخ
وهذا مثل علمنا بان الاربعه زوج فان هذه المقدمة يظن انها بديهيه
وليست كذلك بل هذه المقدمه انما نعلم بواسطه الحد الاوسط الا
ان ذلك الوسط لا يزول عن الذهن ولا يغيب عنه فلا جرم كان
العلم به حاضرا ابدا وتقريره انا نعلم ان كل اربعه فانها تنقسم بقسمين
متساويين ونعلم ان كل ما كان كذلك فهو زوج فنحن انما علمنا
ان الاربعه زوج بواسطه علمنا بانها تقبل الانقسام بقسمين متساويين
ولقايل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم اذا كان المراد من كون الاربعه
زوجا امرا مغايرا لكونها قابله للانقسام بقسمين متساويين حتى
يقال العلم بكونها قابله للانقسام بقسمين متساويين اوجب العلم
بكونها زوجا اما اذا كان لا نعنى بالزوجيه الا مجرد كونها قابله للانقسام
بقسمين متساويين فحينيذ يكون العلم بكونها قابله للانقسام بقسمين
متساويين هو نفس العلم بكونها زوجا وحينيذ يبطل هذا الكلام
فان قالوا الزوجيه ليست عبارة عن نفس قبول الانقسام بقسمين
متساويين بل عن كيفيه اخرى مخصوصه لازمه لهذه الحاله فنقول
فاذا كان المراد من الزوجيه ما ذكرتم فلا نسلم ان هذه الحاله متصورة

فضلا

فضلا عن ان يكون مصدقا بها وفضلا عن ان يكون ذلك التصديق
تصديقا بديهيا فانا نعقل من الزوجيه الا مجرد انها تقبل الانقسام
بقسمين متساويين النوع الرابع من المقدمات التى قيل انها من
المبادى المتواترات وهى كقولنا ان مكه موجوده واعلم ان الشيخ
لم يستقص فى شى من كتبه الكلام فى حقيقه خبر المتواتر قال
رضى الله عنه للمتواتر شرطان احدهما ان يكون المخبرون قد اخبروا
عن وجود امر محسوس مثل ان قالوا راينا محمدا عليه السلام وسمعنا
منه ادعا النبوة اما لو اخبروا عن امر غير محسوس لم يفد هذا
الاخبار العلم وذلك لان ذلك الامر لو كان معلوم الصحه فى بديهه العقل
كانت صحته معلومه من بديهه العقل لا من ذلك الخبر وان لم يكن
معلوم الصحه فى بديهه العقل لم يفد ذلك الاخبار علما فان اهل المشرق
والمغرب لو اتفقوا على الاخبار عن حدوث العالم لم يكن العلم حاصلا
بذلك الا بالدليل والشرط الثانى بلوغ المخبرين فى الكثرة الى حيث
يمتنع اتفاقهم على الكذب واعلم انه ليس لتلك الكثرة حد وذلك
لان كل عدد يفرض فان العقل يحكم بانه كما جاز الكذب على ذلك
العدد بنقصان واحد فكذلك يجوز الكذب على ذلك العدد وانه
لا يتفاوت حال هذا الجواز بسبب نقصان واحد او زيادته اذا
عرفت هذا فنحن لا نستدل بحصول كمال العدد على حصول العلم
بل نستدل بحصول العلم على حصول كمال العدد فهذان الشرطان
كافيان فى حصول العلم اذا قال المخبرون نحن شاهدنا ذلك فاما
اذا قالوا نحن سمعنا قوما اخرين اخبروا انهم سمعوا اقواما اخرين

انهم اخبروا انهم شاهدوا ذلك الامر المحسوس وذلك مثل اخبار
اهل عصرنا عن وجود محمد وموسى وعيسى فهاهنا لابد من شرط ثالث
وهو ان نعلم انه كان حال كل واحد من طبقات المخبرين في الكثرة
وامتناع المواقفة على الكذب مثل حال هولاى الحاضرين فهذا جملة
الكلام في ضبط شرايط التواتر ولقائل ان يقول السوال عليه من
وجوه فا ان خبر التواتر يدل على انه كان قد حصل الاحساس
لبعض الناس بذلك الشي المخبر عنه والاخبار يدل على وجود ذلك
الاحساس وذلك الاحساس يدل على وجود المحسوس فالتواتر
دليل الدليل فكان جعل المتواترات قسما واقعه في مقابلة المحسوسات
خطاب انا بينا ان التغاير لا يفيد العلم الا بوجود المحسوسات وانت تعلم
ان المحسوسات اشخاص كاينه فاسده وتعلم انه لا حد للكاينات الفاسدة
ولا برهان عليها وكان وجود المتواترات في صناعة الحد والبرهان
قليل الفايده ج انه لا نزاع انه لا يمتنع اقدام كل واحد من اهل التواتر
على الكذب ولا نزاع في ان اقدام بعضهم على الكذب لا يمنع من جواز
اقدام غيره على الكذب فاذا كان الجواز قايما في حق كل واحد وحد
ثبت ان الاجتماع غير مانع من ذلك وجب ان يبقا ذلك الجواز حال
الاجتماع كما كان حاصلا حال الانفراد وذلك يفيد القطع بانه لا يمتنع
اقدام الكل على هذا الكذب ومع هذا الجواز لا يبقى اليقين التام د
انه اما ان يقال حصل في الوجود عدد مخصوص يمتنع اطباقهم على
الكذب او يقال ليس الامر كذلك والاول باطل لانه لا عدد بعينه
الا وحال ذلك العدد بنقصان واحد او اثنين مساوي الحاله في

في جواز الاقدام على الكذب الثاني يوجب القدح في التواتر وذلك لانه
اذا لم يكن لشي من الاعداد المعينة له صلاحيه ايجاب هذا العلم فحينئذ
لا يدري ان هذا الاعتقاد الذي حصل في القلب هو ظن قوي
او علم يقيني وحينئذ لا يبقى عليه تعويل ه هب ان اهل التواتر
اذا قالوا شاهدنا الشي الفلاني او سمعنا الكلام الفلاني فانه يفيد العلم
بحصوله اما اذا قالوا راينا اقواما اخبروا انهم راوا اقواما اخبروا انهم
شاهدوا الشي الفلاني كاخبارنا عن الاشخاص الماضيه في القرون
الخاليه فكيف يفيد مثل هذا الخبر علما يقينيا وذلك لان هذا الخبر
لا يفيد اليقين الا اذا علمنا ان طبقات المخبرين في كل عصر وزمان
كان بالغا في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم على الكذب لكن علمنا بان
المخبرين كانوا كذلك علم بصفه من صفاتهم وحال من احوالهم والعلم
بصفه الشي مشروط بالعلم بذاتها فلما جهلنا ذوات اولئك الماضيين
فكيف يمكننا ان نعلم انهم كانوا بالغين في الكثرة الى حيث يمتنع اتفاقهم
على الكذب واذا لم يعلم هذه الصفه لم يكن خبرهم مفيدا للعلم ومعلوم
ان اخبار هولاى الحاضرين مفرعه على اخبار اوليك الماضين
فاذا وقع الشك في الاصل فكيف يبقى اليقين في الفرع فهذه سوالات
صعبه على التواتر و هب ان التواتر يفيد العلم الا انا نوافقنا على
انه ما لم يحصل هذه الشرايط المذكوره لم يكن التواتر مفيدا للعلم
واعتبار هذه الشرايط لا سبيل اليه الا بمحض العقل فلولا ان العقل
يراعي هذه الشرايط والا لما حصل العلم فرجع حاصل الا الى ان العقل
استعان بحس السمع في سماع ذلك الخبر واستعان بحس البصر في

ان راى الكثرة العظيمة فى عددا اوليك المخبرين ثم اعتبر مقدمات اخرى عقليه مضافه الى هذا المسموع وهذا المبصر ثم استنتج العلم من مجموع هذه الامور وحينيذ يظهر ان الحاكم بذلك هو العقل وان بديهه العقل حكمت بان صدور مثل هذا الخبر عن مثل هذا المخبر وعنه عن هاولا المخبرين مع كثرتهم ممتنع الا اذا كانوا صادقين فكان الحكم بذلك هو بديهه العقل ويرجع حاصل الكلام الى ان هذه المقدمه مقدمه بديهيه اوليه واذا كان هذا قسما من اقسام الاوليات البديهيات امتنع ان يقال هذا قسم اخر مغاير للبديهيات فهو هو الكلام الملخص فى تقرير هذه المبادى ويرجع حاصل كلامنا الى ان مبدا المبادى ليس الا المقدمات البديهيه واعلم ان هاهنا مقدمات يغلب على بعض الظنون العاميه انها قريبه جليه وهى فى الحقيقه باطله فيجب التنبيه عليها فالمقدمه الاولى ان من ادعى امرا من الامور فربما قيل له اذكر مثالا فان عجز عن ذكر المثال ظنوا انه باطل مثاله اذا قلنا انه تعالى ليس فى الحيز والجهه فربما قيل انا لا نجد لهذا مثالا من الموجودات فكان القول به باطلا واعلم ان هذا الكلام باطل لان كون الشى حقا فى نفسه لا يتوقف على ان يحصل له نظير والا لزم ان يتوقف كل واحد من النظيرين على الاخر ويلزم الدور وهو محال فثبت ان حصول الشى فى نفسه لا يتوقف على حصول نظيره واذا كان كذلك لم يلزم من عدم النظير قدح فى حصوله المقدمة الثانيه قولهم صحه الحكم على الشى يقتضى صحته على مثله لان المثلين حكمهما حكم واحد وهذا ايضا ضعيف لان المثلين لابد وان يخالف كل واحد منهما صاحبه فى تعينه وتشخصه والا لزم ان يكون احد المثلين عين الاخر

وذلك

صح

وذلك محال واذا ثبت هذا فلعل هذا التشخيص شرط لذلك الحكم او لتشخص الشخص الاخر مانع عنه ويمكن ان يجاب عنه بان التشخص قيد عدمى والقيد العدمى لا دخل له فى التاثير والمقدمه الثالثه انهم اذا ارادوا نفى العدد اصلا واثبات عدد لا نهايه له قالوا ليس عدد اولى من عدد فاما ان لا يوجد العدد اصلا او يوجد عدد لا نهايه له ثم تاره يقولون لكنه ممتنع وجود عدد غير متناهيه فوجب ان لا يوجد العدد اصلا واخرى يقولون لكن وجد العدد فوجب ان يوجد عدد غير متناه مثال الاول قولهم لو كان الاله اكثر من واحد لم يكن عدد اولى من عدد فيلزم ان يحصل فى الوجود اما الهه لا نهايه لها وهو محال او ان لا يوجد الا الاله الواحد وهو المطلوب ومثال الثانى ان يقال ليس تعلق علم الله تعالى ببعض المعلومات اولى من تعلقه بالباقى فاما ان لا يتعلق بشى من المعلومات وهو باطل لما ثبت انه تعالى عالم لمخلوقاته واما ان يتعلق بالكل وهو المطلوب واعلم ان هذه المقدمه ضعيفه لان قول القايل ليس عدد اولى من عدد ان كان المراد منه عدم هذه الاولويه فى الذهن فهذا مسلم الا ان هذا لا يفيد الا توقف الذهن وتبلد العقل وان اريد به عدم هذه الاولويه فى نفس الامر فهذا ممنوع ولابد من الاله عليه المقدمه الرابعه انه ربما يشتبه على بعضهم الامكان الذهنى بالامكان الخارجى مثاله ان الانسان اذا سمع فى اول الامر ان العالم قديم او حادث وقف عقله هاهنا قبل الدليل وقال يجوز ان يكون قديما وان يكون حادثا فهذا التجويز تجويز ذهنى عقلى اما فى الخارج فهذا الجواز مفقود لانه اما ان يجب ان يكون قديما او يجب ان يكون

حادثا واما الجواز الخارجي فهو كقولنا هذا الجسم يجوز ان يبقى في مكانه
ويجوز ان ينتقل عنه فهذا الجواز ليس جوازا ذهنيا بل هو جواز خارجي
بمعنى ان العقل قاطع بانه لا امتناع في وجود هذه الحالة ولا امتناع في
عدمها فثبت ان الجواز بالمعنى الاول مغاير للجواز بالمعنى الثاني فيجب على
العاقل ان يتنبه لهذا الفرق والمقدمة الخامسة ربما اشتبه على بعضهم
الوجوب المتقدم على الوجود بالوجوب المتاخر عن الوجوب فانا اذا حكمنا
على شي بانه يمكن وجوده وعدمه فربما قيل ادعى هذا الامكان محال لان
هذا الشي اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما فان كان موجودا
فوجوده ينافي عدمه فوجب ان ينافي امكان عدمه لانه حال كونه موجودا
لما امتنع ان يكون معدوما فكيف يعقل ان يقال انه في هذه الحالة يمكن
ان يكون معدوما واما ان كان معدوما فعدمه ينافي وجوده فوجب
ان ينافي امكان وجوده واذا كان الحقيقة والماهية لا ينفك عن الوجود
وعن العدم وكان كل واحد منهما منافيا لحصول الامكان لا جرم امتنع
كون الماهية محكوما عليها بالامكان والجواب عنه ان هذا مغالطة
وذلك لان الوجوب وجوبان وجوب متقدم على الوجود ووجوب
متاخر عن الوجود اما الوجوب المتقدم على الوجود فهو ان تلك الماهية
مقتضية للوجود وكون ماهيته مقتضية لوجوده حالة متقدمة على
وجوده وهذه الحالة مسماة بالوجوب المتقدم على الوجود واما الوجوب
المتاخر فهو ان الشي اذا صار موجودا كان وجوده منافيا لعدمه
ومانعا من عدمه وامتناع العدم عبارة عن الوجوب وهذا الوجوب
متفرع على الوجود ومتوقفا عليه فثبت ان الوجوب الاول متقدم على

على الوجود وان الوجوب الثاني متاخر عن الوجود واذا عرفت هذا
فنقول هذان الوجوبان غير متلازمين لانه لا يبعد ان يكون حقيقة
الشي من حيث انها هي قابلة للعدم والوجود الا انها متى وجدت كان
وجودها مانعا من العدم واذا ثبت هذا فنقول انا اذا ادعينا نفي الوجوب
بالمعنى الاول وانتم اثبتم الوجوب بالمعنى الثاني ولا منافاة بين الامرين
فهذه دقايق متى تنبه الانسان لها سهل عليه الخلاص عن كثير من
الاغلاط ولكن هاهنا آخر كلامنا الملخص في تقرير المقدمات التي هي
المبادي **قال الشيخ** واحق البراهين باسم البرهان ما كان الحد الاوسط
سبب الوجود الاكبر في الاصغر كقولنا هذه الخشبة تعلق بها النار وكل
خشبة تعلق بها النار فهي محترقة فهذه الخشبة محترقة والذي يعكس
هذا سمي دليلا **التفسير** قال رضي الله عنه العلم بثبوت الاوسط للاصغر
موجب حصول العلم بثبوت الاكبر للاصغر فالبرهان لا يكون برهانا الا
اذا كان كذلك ثم ان هذا على قسمين احدهما ان يقال كما ان ثبوت الاوسط
للاصغر في الذهن اوجب ثبوت الاكبر للاصغر في الذهن فكذلك
ثبوت الاوسط للاصغر في نفس الامر هو الموجب لثبوت الاكبر للاصغر
في نفس الامر والثاني ما لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو اكمل البراهين
لان على هذا التقدير العلة الذهنية مطابقة للعلة الخارجية ومثاله ما
ذكره الشيخ فان الاصغر هو الخشبة والاوسط مماسة النار والاكبر
هو الاحتراق فحصول هذا الاوسط لهذا الاصغر هو العلة لحصول
الاحتراق الذي هو الاكبر للخشبة التي هي الاصغر ثم هاهنا دقيقة وهي
انه فرق بين ان يقال الاوسط علة لوجود الاكبر في نفسه وبين ان يقال

الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فانا لو فرضنا ان الاوسط يكون
معلولا لوجود الاكبر الا انه يكون علة لحصول ذلك الاكبر الذي هو علته في
الاصغر فها هنا هذا البرهان يكون برهان اللم لاجل ان الاوسط وان كان
معلولا لوجود الاكبر الا انه علة لحصول ذلك الاكبر في الاصغر واما القسم الثاني
وهو ان يكون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر فهذا هو المسمى برهان
الان كقولنا هذه الخشبة محترقة وكل محترق فقد مسته النار فان كونه محترقا
ليس علة لتعلق النار به بل معلولا له واذا عرفت هذين القسمين فنقول
القسم الاول اقوى من القسم الثاني وبرهان هذه القوة من وجهين الاول
ان برهان اللم حصل فيه كون الاوسط علة لحصول الاكبر في الاصغر في
الذهن وفي الخارج معا واما برهان الان فقد حصلت فيه هذه العلية
في الذهن لا في الخارج فلا جرم كان برهان اللم اقوى الثاني ان دلالة العلة
على المعلول اقوى من دلالة المعلول على العلة قال الشيخ البرهان في العلوم
انما يتالف من مقدمات ذاتية المحمولات اي محمولاتها امورا مقومة
لموضوعاتها كالحيوان للانسان او خاصة لها او لجنسها من غير ان يعم
جنسها كالاستقامة للخط والمساواة له والكبريات في البراهين اكثرها
من الامور الذاتية بالمعنى الثاني التفسير قال رضي الله عنه اتفقوا على ان
اجزاء العلوم البرهانية ثلاثة الموضوعات والمطالب والمبادي والمراد
من المبادي المقدمات التي بها يبرهن على صحة المطالب واتفقوا على ان
محمولات المقدمات البرهانية يجب ان يكون ذاتية الا انه يجب عليك
ان تعرف ان الذاتي له تفسيران احدهما ان جزءا من الماهية وهو المراد
من قولنا الذاتي هو المفهوم والثاني المحمولات الخارجة عن الماهية التي

التي تعرض للشيء بسبب امر اعم ولا بسبب امر اخص منه اما الذي يعرض
للشيء بسبب امر اعم فكقولنا الحيوان متحرك فان الحيوان انما استعد
لقبول صفة المتحركية لا لانه حيوان بل لانه جسم وكونه جسما اعم
من كونه حيوانا واما الذي يعرض للشيء بسبب امر اخص منه فكقولنا
الحيوان ضاحك فان الحيوان انما استعد لقبول الضحك لا لانه حيوان
بل لانه انسان وكونه انسانا اخص من كونه حيوانا اذا عرفت هذا
فنقول المحمول الخارجي الذي يعرض للماهية بسبب امر اعم منه او بسبب
امر اخص منه فهذا لا نسميه عرضا ذاتيا فاما المحمول الخارجي الذي
يعرض للشيء لا بسبب امر اعم منه ولا بسبب امر اخص منه فهذا نسميه
بالعرض الذاتي واعلم انه فرق بين ان يقال هذا المحمول اعم من ذلك الموضوع
فالشرط في كون العرض ذاتيا للموضوع ان لا يكون عروضه لذلك
الموضوع بسبب امر اعم من ذلك الموضوع فاما ان كان ذلك العرض
اعم من ذلك الموضوع فذلك مما لا باس به اذا عرفت هذا فنقول
محمول المطلوب البرهاني لا يجوز ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي المقوم
لان محمول المطلوب البرهاني لا بد وان يكون مشكوك الثبوت لموضوعه
والمحمول الذي يكون ذاتيا مقوما لا يكون مشكوك الثبوت لموضوعه
فثبت ان محمول المطلوب البرهاني لا يمكن ان يكون ذاتيا بمعنى الذاتي
المقوم بل يجب ان يكون ذاتيا بالتفسير الثاني ثم نقول وكل مطلوب
فانه لا يمكن اثباته الا بمقدمتين ولا يمكن ان يكون محمول كلتي المقدمتين
ذاتيا بمعنى المقوم وذلك لانه اذا كان الاكبر مقوما للاوسط وكان
الاوسط مقوما للاصغر كان الاكبر مقوما لمقوم الاصغر ومقوم المقوم

مقوم فيلزم ان يكون الاكبر مقوما للاصغر فيلزم ان يكون محمول المطلوب
البرهاني مقوما لموضوعه وقد قلنا ان ذلك محال ولما بطل هذا القسم
بقي القسمان الباقيان وهو ان يكون المحمول في كلتي المقدمتين ذاتيا
بمعنى الثاني او يكون المحمول في احدى المقدمتين ذاتيا بمعنى المقوم وفي
الثاني ذاتيا بالمعنى الثاني حتى يندفع المحذور المذكور بقي هاهنا بحث
آخر يتعلق بلفظ الكتاب وهو ان الشيخ قال والكبريات في البراهين
اكثرها من الامور الذاتيه بالمعنى الذاتي ولقايل ان يقول ما السبب في ان
خصص الشيخ هذه الاكثريه بالكبرى دون الصغرى والجواب انا بينا
فيما تقدم ان اقوى مقدمتي القياس هو الكبرى فلو فرضنا كون الاكبر مقوما
للاوسط وقد فرضنا كون الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر فها هنا ان كان
ثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر بينا كان العلم بثبوت ذلك
الاكبر ايضا لذلك الاصغر بينا وحينيذ تصير القياس لغوا وان كان
بثبوت ذلك الاوسط لذلك الاصغر غير بين فحينيذ يكون المحتاج الى
اثباته بالقياس هو اثبات ذلك الاوسط لذلك الاصغر وحينيذ تصير هذا
الاوسط اكبرا وتصير الاكبر الاول لغوا فعلمنا انه متى كان الاكبر مقوما
للاوسط وكان الاوسط عرضا ذاتيا للاصغر كان هذا القياس كاللغو
واما اذا كان الاكبر عرضا ذاتيا للاوسط وكان الاوسط مقوما للاصغر
فها هنا المعلوم بالبديهه اضعف مقدمتي القياس وذلك يوجب صيرورة
النتيجه معلومه فلا جرم كان عقد مثل هذا القياس مستغنا به فظهر انه متى
كان محمول احدى مقدمتي القياس عرضا ذاتيا فان الاولى ان يكون
هذا المعنى في الكبرى لا في الصغرى قال الشيخ لكل علم برهاني شي هو

هو موضوعه كالمقدار للهندسه ومباديه له مقدمات او حدود وما
كان من المبادي غير بين بنفسه فانه يجب ان يتبين في علم آخر
ومسايل هي المطلوبات وربما صارت المطلوبات مقدمات لمطلوبات
اخرى قال مولانا رضي الله عنه هذا الكلام فيه تشويش قليل لان
الغرض منه معلوم وذلك لانا قد ذكرنا ان اجزاء العلوم البرهانيه
ثلاثه الموضوعات والمبادي والمطالب اما الموضوع فهو الذي يبحث
في ذلك العلم عن اعراضه الذاتيه وقد علمت ان العرض الذاتي ما هو
ومثاله المقدار للهندسه فان المقصود من علم الهندسه البحث عن الاعراض
الذاتيه للمقدار واما المبادي فهي المقدمات التي بها يمكن اقامه البرهان
على المطالب وهذه المقدمات ما لم تصر مسلمه فانه لا يمكن اثبات
المطلوب بها وتلك المقدمات لا يمكن تسليمها الا بعد تصور موضوعاتها
ومحمولاتها ولا تحصل تصوراتها الا بذكر حدودها فالمبادي هي هذان
القسمان احدهما الحدود المعرفه لماهيه موضوع العلم ولماهيه موضوع
المقدمات وماهيه محمولها والثاني تلك المقدمات فهذا هو المراد من
قوله ومباديه له مقدمات وحدود وتقرير الكلام ومبادي للعلم
وهي اما مقدمات او حدود معرفه لماهيات مفردات تلك المقدمات
واما قوله وما كان من المبادي غير بين بنفسه فيتبين في علم آخر فاعلم
ان غرض الشيخ منه اجزا الكلام على سبيل الاغلب فاما على العموم
الحقيقي فليس بصواب وذلك لان المبادي اما ان تكون مبادي
لجميع مسايل ذلك العلم واما ان يكون مبادي لبعض مسايل
ذلك العلم فاما الذي يكون منه الجميع مسايل ذلك العلم فان لم يكن

بينا بذاته فلابد من تبيينه ولا يمكن ان تبيين في ذلك العلم لانا لما فرضناه
مبدا لجميع مسايل ذلك العلم فلو فرضناه مع ذلك مسلم من مسايل
ذلك العلم لزم كون الشئ الواحد مبدا لنفسه ومعرفا لنفسه وذلك
محال فلم يبق الا ان يبيين في علم آخر ثم ذلك العلم الآخر اما ان يكون
علما لا يمكن اثباته الا بهذا العلم او لا يكون كذلك والاول باطل والا وقع
الدور لانا لما فرضنا هذا المبدا مبدا لجميع هذا العلم وفرضنا هذا العلم مبدا
لذلك العلم الآخر فلو فرضنا ذلك العلم مبدا لاثبات هذا المبدا فتفتقر
كل واحد منهما الى الاخر فيلزم الدور وهو محال فثبت انه لا يمكن بيان
مبدا هذا العلم الا في علم اخر يكون ذلك العلم غنيا في ثبوته عن هذا العلم
فحينيذ يكون ذلك العلم اعلا في رتبة المعلومية من هذا العلم واما ان كان
ذلك المبدا مبدا لا لجميع مسايل ذلك العلم بل لبعض مسايله فها هنا لا يمتنع
اثبات هذا المبدا في ذلك العلم بعينه بشرط ان لا يدور وذلك بان
يكون لهذا العلم مبدا آخر يفي ببعض مسايله ثم ان ذلك البعض من مسايله
يفي باثبات هذا المبدا ثم ان هذا المبدا يفي باثبات مسايل اخرى غير الاول
فبهذا الطريق يمكن اثبات شئ من مبادى علم في ذلك العلم بعينه واما
قوله ومسايل هي المطلوبات قال مولانا رضي الله عنه لما ذكرنا ان
اجزا العلوم البرهانية ثلاثة الموضوعات والمبادى والمطالب
والشيخ ذكر بعض احوال الموضوعات والمبادى ليردفه بهذا الكلام
وهو كلام في المطالب وهي المسايل فذكر ان تلك المطلوبات ربما صارت
مقدمات لمطلوبات اخرى والامر كما قاله لانا اذا ركبنا قياسا على انتاج
مقدمة فاذا حصلت تلك النتيجة فربما جعلناها مقدمة في انتاج

مطلوب

مطلوب اخر ثم ها هنا بحث وهو انه لا شك ان القضية التي يكون
نتيجة لقياس فقد يمكن في الاكثر جعلها مقدمة لقياس آخر الا انه هل
يمكن وجود نتيجة لا يمكن جعلها مقدمة في قياس آخر فان هذا الامكان
اذا كان من اللوازم فحينيذ يكون النتايج المرتبة بعضها على بعض
غير متناهية ولا شك ان المنتج علة للنتيجة بالذات والعلة متميز عن
المعلول بالذات فاذا ها هنا علل ومعلولات مترتبة بالذات لا اول
لها ولا آخر لها وذلك محال ويمكن ان يقال لها اوايل وهي البديهيات
لكن لا آخر لها والبرهان انما قام على انه يجب ان يكون للعلل والمعلولات
علة اولى ليس قبلها شئ اما لم يقم على انه يجب ان يكون فيها معلول اخر
ليس بعده شئ قال الشيخ المطلب بهل يتعرف الوجود او العدم والمطلب
بما يتعرف حال شرح الاسم فان كان الشئ موجودا فيطلب بالحقيقة
حده او رسمه والحد من اجناس وفصول والرسم من اجناس
وخواص والمطلب بالكيف يطلب حالا ما او يطلب خاصية التي
تتميز بها وبلم علته قال رضي الله عنه ذكر الشيخ في ساير كتبه ان
المطالب كثيرة الا ان اصولها اربع اثنان للتصور واثنان اخران للتصديق
فاما اللذان للتصور فهو قولنا ما وقولنا اي اما مطلب ما فتارة يطلب به شرح
الاسم وتارة يطلب به شرح الحقيقة اما مطلب شرح الاسم فهو كما اذا سمع الانسان
لفظا ولا يفهم معناه فانه يقول ما هو ومراده ان يفسر له ما هو المراد
من ذلك اللفظ واما مطلب الحقيقة فهو كما اذا علم مثلا ان الملك شي
موجود في نفسه فيقول ما هو ومراده ان يفسر له على التفصيل مجموع
اجزا ماهيته ثم ان الشيخ ذكر في هذا المقام ان طلب الحقيقة اما ان يكون

عجبا ان يقول
اما ان يكون اجزا الماهيه
او اما ان يكون امور الخارجه للنه
تسقط من الناسخ

بالامور الخارجة عنها واما ان يكون بما يتركب من القسمين اما التعريف
باجزاء الماهية فاما ان يكون تعريفها بمجموع اجزائها وهو الحد التام
او ببعض الاجزاء المساوية لها في العموم والخصوص وهو الحد الناقص
واما التعريف بالامور الخارجة فهي الرسم الناقص واما التعريف بما يتركب
من القسمين فهو الرسم التام واما مطلب اي فالمراد منه طلب ما به يتميز
ذلك الشيء عما يساويه في امر من الامور كما اذا قيل اي حيوان هو فالمراد
منه ان نبين له ما به يتميز ذلك الحيوان عن ساير الاشياء المشاركة له
في كونه حيوانا فهذان المطلبان معدان نحو التصور واما المطلبان
المعدان نحو التصديق فاحدهما مطلب هل وهو على قسمين احدهما
هل الشيء موجود في نفسه او معدوم وهذا يسمى بالهل البسيط والثاني
هل الشيء موصوف بالصفة الفلانية وهذا هو الهل المركب واعلم ان
ما الطالبة لشرح الاسم متقدم على هل فان الشيء ما لم يتصور معناه لا
يمكن ان يقال هل هو موجود او معدوم واما الطالبة للحقيقة والماهية
فمتاخر عن الهل البسيط لان الشيء ما لم يعلم انه موجود استحال ان يقال
ما حقيقته وما ماهيته فان المعدوم المحض لا حقيقة له ولا ماهية له البتة
واما مطلب لم فهو ايضا على وجهين وذلك لانه اما ان يطلب به لمية الحكم
الذهني او لمية الامر في نفسه مثال الاول ان يقال لم قلت ان الامر كذا
فها هنا اذا ذكر المسول ما يدل على ثبوته كفاه ومثال الثاني ان يقال
لم كان الامر في نفسه كذلك فها هنا ما لم يكن السبب الموثر فيه في نفس
الامر فانه لا يخرج عن العهدة ثم قال الشيخ في ساير كتبه وها هنا مطالب
آخر سوى هذه الاربعة وهي قولنا اين ومتى وكيف وكم الا انها في

في الحقيقة راجعة الى مطلب هل المركب واما في هذا الكتاب فانه
ذكر مع هذه الاربعة مطلبا خامسا وهو مطلب كيف وترك البواقي
فان كان انما ترك البواقي لانها في الحقيقة داخلة تحت مطلب هل المركب
فمطلب كيف ايضا كذلك فلم ذكره وان كان انما ذكر مطلب كيف لانه
في الظاهر مطلب آخر مغاير لمطلب هل فلم ترك مطالب كم واين ومتى
فاما ذكر هذا المطلب وترك البواقي فالسبب فيه غير معلوم **فصل**
في طوبيقا وهو القياس الجدلي **قال الشيخ** القياسات الجدلية مقدماتها
هي الامور المشهورة الى اخر الفصل **قال** مولانا رضي الله عنه اعلم ان
هذا الفصل مشتمل على مسايل **المسئلة الاولى** في تقسيم القياس الى
الاقسام الخمسة وهي البرهان والجدل والمغالطة والخطابة والشعر
ومن الناس من قرر هذا الحصر فقال القياس اما ان يكون مركبا من
مقدمات واجبة الثبوت وهو البرهان واما من مقدمات اكثرية
الثبوت وهو الجدل او من مقدمات متساوية الثبوت وهو الخطابة
او من مقدمات اقلية الثبوت وهو المغالطة او من مقدمات ممتنعة
الثبوت وهو الشعر والشيخ زيف هذا التقسيم في كتبه المطولة من
وجوه **الاول** القياس المركب من المشهورات او المسلمات ولا شك انه
جدلي ثم انه ليس من شرط المشهورات ان يكون اكثرية الصدق
بل قد يكون واجب الصدق حقا وقد يكون واجب الكذب باطلا
فقد وجدنا قياسا جدليا من غير ان يكون مقدماته اكثرية الصدق
اذا كان كون القياس جدليا مشروطا بكون مقدماته اكثرية الصدق
فحينئذ يجب على الجدلي ان ينظر في كل مقدمة انها هل هي ارجح من المساوي

الصدق يسيرا ويحذر ان يكون صادقة في الكل معلوم ان ذلك مما
يصعب اعتباره ح اذا ركب قياسا من مقدمات مسلمه فان كان
جدليا فقد فسد قولهم انه لا يكون جدليا الا اذا كانت مقدماته اكثريه
الصدق وان لم يكن جدليا وجب ان تكون هذه الصناعه صناعه مغايره
للصنايع الخمس القياسيه وذلك عندهم باطل فثبت ان الذي قالوه
باطل واذا ثبت فساد هذا التقسيم فنقول ان القياس قدر مشترك
بين الصنايع الخمس وامتياز كل واحد من هذه الخمس عن الاخر ليس
بحسب صوره القياس بل بحسب مادته فانه ان كان القياس مولفا من
اليقينيات كان برهانا وان كان مولفا من المشهورات والمسلمات كان
جدلا وان كان من المظنون من غير اعتبار كونها مشهوره او مسلمه
كان خطابيا وان كان مولفا من مقدمات شبيه بالحق مع انها لا تكون
حقه او شبيه بالمشهور ولا يكون مشهوره كانت سوفسطاسيه وان
كانت مولفه من المختلات كانت شعريه واعلم انا اذا قسمنا القياس
الى هذه الاقسام الخمسه بهذا الطريق لم يكن تقسيم القياس الى هذه
الانواع الخمسه تقسيما دايرا بين النفي والاثبات بل تقسيما بحسب
الاستقرا والوجدان المسله الثانيه في بيان ان القياس المولف
من المشهورات والمسلمات لم سمي بالقياس الجدلي ولقايل ان يقول
ان لفظ الجدل مشعر بالمنازعه والمخاصمه فان المتناظرين
اذا لم يكن بينهما معانده ومنازعه بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح
منه الفايده لم يحسن ان يقال انهما يتجادلان فما السبب في تسميه
القياس المولف من المشهورات والمسلمات بالقياس الجدلي فنقول

فنقول السبب فيه امور الاول ان المشهورات قد لا يكون حقه
وربما بينه الخصم لكونها غير حقه فيتنازع فيها او ان كانت حقه لكن
حقيقتها لا يكون معلومه بالبديهه فلا جرم يتنازع فيها الثاني ان كل
واحد من طرفي النقيض قد يكون مشهورا فان من اراد ان يمنع غيره
من السفر وتبديل الاحوال قال في الثبات ثبات وهذه كلمه محموده
مشهوره وان اراد الترغيب في السفر والحركه قال في الحركه بركه وهذه
الكلمه ايضا محموده مشهوره وهما يتغايران فثبت ان التمسك في اثبات
مطلوب بالمشهورات والمسلمات في معرض ان ينازعه خصم من هذه
الجهات وحينيذ يصير محتاجا الى ترجيح المشهور الذي تمسك به
على المشهور الذي عارضه خصمه به وبهذا الطريق ينفتح ابواب
المنازعات والمخاصمات فلما كان المعول في اثبات مطلوبه على المشهورات
والمسلمات لا ينفك في اكثر الامر عن هذه المنازعات والمخاصمات
لا جرم سموا هذا النوع من القياس بالجدل وهذا بخلاف البرهان
فان التعويل هناك على اليقينيات لا تدافع بينهما ولا تعارض فلا جرم
لا يحتاج فيها الى المنازعه والمخاصمه وبخلاف الخطابه فان مدار الامر
فيها على ان يصدق المستمع كلما ذكره الخطيب ويقول له احسنت
واصبت فان عدل عن هذا الطريق الى القيل والقال والمراء والجدال
فحينيذ ينقلب الخطابه جدلا وبخلاف السوفسطايه فان فيها وان
المنازعه عرضا آخر وهو القدره على الاحتراز عن الغلط او القدره
على انقطاع الغلط فثبت ان تسميه القياس المولف من المشهورات
بالجدل تسميه موافقه للغه المسله الثالثه في تحديد الجدل قال

حجة الاسلام الغزالي في كتابه الذي صنفه في جدل الفقها الجدل
منازعه تجري بين متفاوضين لتحقيق حق او لابطال باطل قال
رضي الله عنه هذا التعريف مختل من وجوه الاول ان المقصود من
المفاوضه ان كان هو تحقيق الحق وابطال الباطل فحصول المنازعه
هناك ممتنع وذلك لان الكلام الذي يذكره احدهما اما ان لا يصير
مفهوما للسامع او يصير مفهوما له فان لم يصير مفهوما له امتنع ان
ينازعه فيه بل اقصى ما في الباب ان نقول ما فهمت هذا الكلام فاذكره
بطريق آخر يحصل الفهم واما ان صار مفهوما فاما ان نقطع فيه بالصحه
او بالفساد او يتوقف في الامرين فان قطع بالصحه فلا نزاع وان قطع
بالفساد طولب ببيان الفساد فاذا ذكر الوجه فيه عاد التقسيم الاول
وهو ان المستدل ان لم يفهم لم ينازعه فيه بل طالبه بالتفهيم وان فهم
فاما ان يقطع بالصحه او بالفساد او يتوقف وبالجمله فاذا تناظر
انسانان وكان مطلوبهما طلب الحق فقط امتنع ان يقع بينهما منازعه
بل لا يخرج الحال عن احد امور ثلاثه اما الاعتراف واما التفهيم واما
التوقيف فثبت ان كون المفاوضه مفاوضه معا لاجل تحقيق الحق
وابطال الباطل يمنع من ان يقارنهما حصول المنازعه الثاني ان تحقيق
الحق يشتمل على ابطال الباطل لان الحكم على الباطل بانه باطل حكم حق
فكان تقريره هذا الحكم تحقيقا للحق فثبت ان تحقيق الحق مشتمل
على ابطال الباطل الثالث ان الطبيب انما يكون طبيبا لانه حصلت له
ملكه المعالجه لا لكونه مشتغلا بالعلاج في الحال فكذلك المجادل انما يكون
مجادلا لانه حصلت له ملكه هذا العمل لا لاشتغاله بهذا العمل والدليل

عليه انا لو فرضنا انسانين في غايه الحماقه والبعد عن الفهم لو تفاوضا
وتنازعا الغرض تحقيق حق او ابطال باطل وكانا لا يعرفان طريق
المناظره ولا قانون المكالمه فهناك قد حصلت منازعه تجري بين
متفاوضين لغرض تحقيق حق وابطال باطل مع ان احدا لا يقول
انهما متجادلان بل يقال هما احمقان فضوليان يذكران كلمات فاسده
باطله فثبت ان هذا التعريف مختل ان الجدل قد يجال في تحقيق
الباطل وابطال الحق الا ترى الى قوله تعالى ما يجادل في آيات الله الا الذين
كفروا فعلمنا انه ليس من شرط كونه جدليا ان يكون منازعته
لاجل تحقيق حق او لابطال باطل فثبت ان هذا التعريف مختل والصحيح
ان يقال الجدل ملكه صناعيه تمكن صاحبها بها من تركيب الحجه من
مقدمات مشهوره او مسلمه لانتاج نتيجه ظنيه وانما قلنا حجه حتى
يتناول القياس والاستقرا واما ان مثل هذه الصناعه كيف سميت
بالجدل فقد شرحناه واما الحكم الاول فقال الجدل تحصيل صناعه
تمكن بها ان ما الى الحجه على كل ما يوضع مطلوبا من مقدمات دايمه
وان يكون اذا اجبنا لم يوجد منا ما يناقض به وضعنا ثم قال والصناعه
ملكه نفسانيه يقتدر بها على استعمال موضوعات نحو غرض من الاغراض
على سبيل الاراده صادره عن بصيره بحسب الممكن فيها ثم قال وليس
من شرط هذه الصناعه ان يكون القدره المذكوره حاصله ابدا بل
بحسب الامكان فان الخطيب هو الذي يفيد الاقناع لا مطلقا بل بحسب
الامكان والطبيب هو الذي يفيد الصحه لا مطلقا بل بحسب الامكان
فكذا هاهنا الجدلي هو الذي يقوى على الفعل المذكور لا مطلقا بل

بحسب الامكان المسئله الرابعه في منافع الجدل اعلم ان تركيب
القياسات من المشهورات والمسلمات فيه منافع بالذات ومنافع
بالعرض اما الذى بالذات فامور آ هو الفايده الكبرى ان مصالح
الانسان في الدنيا والاخرة لاتتم الا باعتقاد راسخ في ثبوت المبدا ه
والمعاد والاعتقاد الراسخ في ثبوت المبدا لايتم الا باعتقاد ثبوت موجود
واجب الوجود لذاته منزه عن التشبيه والضد موصوف بصفات
الجلال والاكرام وهذه العقاد ان لم يكن مشيد بنوع حجه ضعفت
وتعرضت للزوال بادنى خيال وان وقفناها على الاحاطه بالبراهين
اليقينيه عجز الاكثرون عن تصورها والموقوف عليها فلم يبق الا ان
نقررها في قلوب الجمهور بدلايل مركبه من مقدمات مشهوره مقبوله
مسلمة عند الجمهور لتصير سماع امثال هذه الدلايل سببا لرسوخ
تلك العقايد في القلوب فيحصل به نظام المصالح في الدنيا والاخرة
ويفوز كل احد بقدر ما يليق به من السعادتين ب ان الجمهور
اذا اعتقدوا هذه العقايد على سبيل التقليد وانتظمت مصالحهم في
الدنيا والاخرة بسبب هذه العقايد فربما جا صاحب البدعه والقى
في قلوبهم شبها مشوشه وكلمات واهيه فاذا قدرنا على ازاله تلك
الشبهات عن قلوب عوام الخلق بقياس مركب من مقدمات
محموده او مسلمه كان ذلك نفعا عظيما والحاصل انا جعلنا هذه
القياسات الجدليه في الوجه الاول موثره في تحصيل العقايد النافعه
في عقول الاكثرين وجعلناها في الثاني دافعه للشبهات التي تزيل
العقايد الحقه والتقلديه عن قلوب الاكثرين الثالث ان منكر الحق

وربما

وربما بلغ في الجهاله والضلاله الى حيث لايبالى بانكار اليقينيات الا
انه لايمكنه انكار المشهورات والمسلمات اما انه لايمكنه انكار المشهورات
والمسلمات فلان منكرها كالمتنازع مع اكثر اهل الدنيا وذلك مما يعرضه
لانواع الافات فلا جرم لايمكنه انكار المشهورات واما انه لايمكنه
انكار المسلمات فلان الاقدام على الانكار بعد الاقرار يعد عيا وعيبا
ونقصانا والطبيعه السليمه لاتسمح بالتزامها فثبت ان انقياد الطبايع
العامه للقياسات المركبه من المشهورات والمسلمات فوق انقيادها
للقياسات المركبه من الاوليات د ان مبادى العلوم الجزيه لابد
وان يوضع في اوايل تلك العلوم حتى يتمكن طالب ذلك العلم من ان
يتوصل بتركيب تلك المبادى الى تعرف المطالب ثم ان تلك المبادى
ان خلت عن الحجه بالكليه لم تمل الطبايع الى قبولها فيقل الانتفاع
بها وان وقفنا قبولها على معرفه البراهين اليقينيه كنا قد كلفنا المتعلم
في اول الامر بما لا طاقه له به فلم يبق الا ان نقرر تلك المبادى بقياسات
جدليه مقنعه الى ان يجد قدره على تحصيل البراهين اليقينيه واما
المنافع المطلوبه بالعرض من هذا النوع من القياس فامور فا
ان هذه الصناعات يفيد القدرة على افحام الخصم وغلبه المنازع ه
ب ان الانسان قد يعجز عن تركيب القياس عن المقدمات اليقينيه
وحينيذ يحتاج الى ان يركبه عن المقدمات المشهورة لينتج احد
النقيضين الباطل ثم لايزال يرجح احد الجانبين على الاخر ترجيحا بعد
ترجيح فربما يخلص من تلك الترجيحات الى وجدان البرهان المفيد
لليقين ج ان الانسان ينتفع بتامل هذه الصناعه في صناعه البرهان

من وجهين الاول ان هذه القياسات الجدليه شديده المشابهة
بالقياسات البرهانيه ويمتاز عنها بفروق دقيقه فاذا عرف الانسان
في هذه الصناعه تلك الفروق الدقيقه صار ذلك من اعوان المعلومات
على سهوله ومعرفه شرايط البرهان لان المتشابهين اذا عرف كيفيه
امتياز احد الجانبين عن الاخر اعان ذلك على معرفه امتياز الجانب
الاخر عن الاول والثاني ان كسب المقدمات المشهورة واعدادها اعم
من كسب المقدمات البرهانيه واعدادها اذ المشهور اعم من اليقين
فربما اتفق له عند كسب المشهورات واعدادها ان يكتسب المقدمات
البرهانيه ايضا وذلك حين ياخذ في تصفح المشهورات ليعرف ما
منها برهاني وما منها غير برهاني **الرابع** ان هذا النوع من القياسات
احد الانواع الداخله تحت جنس القياسات والصناعه انما تتكامل
باستيفا الكلام في جميع الاقسام الممكنه فيه فهذا هو الكلام في منافع
القياسات الجدليه **المسئله الخامسه** في تعريف صناعه الجدل
على الوجه الذي كان موجودا في الزمان القديم وترجيحه على القانون
الموجود في هذا الزمان اعلم ان مداراه الجدل على السايل والمجيب
الا ان كان يراد في الزمان القديم بالسايل والمجيب غير ما يراد بهما في
هذا الزمان وذلك لان في عرف هذا الزمان السايل هو الذي يبتدا
فيسال غيره عن مذهبه في مسله معينه فاذا اجاب ذلك الغير
وبين ما هو مذهبه كان مجيبا وكان الاول سايلا ثم ان المجيب
يقرر دليل نفسه ويكون السايل ساكتا فاذا تمم المستدل كلامه
جا السايل وعارض ذلك الدليل بوجوه من الدلايل ثم ينازع في

في صحه مقدمات ذلك الدليل الذي ذكره المستدل بوجوه مشهوره
طوله فهذا هو السايل والمجيب في عرف هذا الزمان واما في الزمان
القديم فما كان الامر كذلك بل الرجل اذا عرف ان له مذهبا مشهورا في
مسله وكان يجيبه انسان آخر ويسلم منه مقدمات كثيرة غير
متناسبه كل واحد منها وحدها فاذا استوفاها عمد اليها وركبها
تركيبا ينتج نقيض مذهب ذلك المجيب فيصير ذلك المجيب مفحما
ملزما لا يجد الى دفع ذلك الالزام سبيلا فعلى هذا الوجه كان
يجري مناظراتهم واعلم ان المناظره على هذا الوجه اكثر فايده وادل
على قوه الخاطر من المناظره التي عليها عرف هذا الزمان ويدل
على هذا الترجيح وجوه **الاول** ان هذا السايل لا يمكنه تسليم كل
واحده من المقدمات الا اذا كان ماهرا في امرين احدهما ان يكون
ماهرا في تمييز كل مقدمه عن غيرها واقفا على ما به ينفصل كل واحده
من تلك المقدمات عن غيرها والثاني ان يكون ماهرا في تركيب
القياسات عن المقدمات وبالجمله فلا بد وان يكون جمله المقدمات
النافعه له والضاره حاضره في خياله وان يكون شديد القدره على
تركيب القياس كيف شا واراد واما المجيب فلا بد وان يكون
محيطا بجميع مسايل ذلك العلم حتى اذا سيل عن مقدمه علم انه
اذا سلمها ففي اي مسله يضره تسليمها وفي اي مسله ينفعه منعها
ومعلوم ان مثل هذا السوال والجواب لا يتاتى الا من الماهر في الصناعه
المحيط بجميع اجزايها ولوازمها القريبه والبعيده اما مناظرات اهل
هذا الزمان فالمجيب يقرر دليلا مع انه لا يعلم ان دليله من كم مقدمه

تركيب والسايل مالم يسمع ذلك دليلا على غايه ضعف هذا المجيب
وهذا السايل في تلك الصناعه الثاني في الترجيح ان الالزام والافحام
يحصلان على القانون القديم في زمان قصير لان المجيب اذا سمع مقدمه
فان لم يسلم الطرف النافع للسايل بقي السايل ساكتا وان سلم الطرف
النافع فحينيد يركب السايل قياسا من تلك المسلمات ينتج ابطال
مذهب المجيب ويصير المجيب منقطعا في الحال فظهر ان المناظره
على هذا الوجه سريعه الافضا الى انقطاع احد الخصمين فاما بحسب
عرف هذا الزمان فالمجيب يقرا دليله بتمامه فاذا سمع السايل ذلك
عرف ان موضع الالزام انما جاء من المقدمه الفلانيه فحينيد يمنع
تلك المقدم فيحتاج المجيب مرة اخرى الى ان يذكر قياسا ينتج صحه تلك
المقدمه وحينيد يعلم السامع ان موضع الالزام هاهنا ايضا اي مقدمه
وبهذا الطريق يطول الكلام ويعظم الخصام ولا يكاد يظهر توجه الالزام
والافحام على واحد منهما الثالث في الترجيح ان المستدل اذا قرا دليل
نفسه وذلك الدليل من مقدمات كثيره فهي لا يدري انها مسلمه
او ممنوعة فكان بنا العرض عليها فاسدا الا ان تقدير ان يمنع الخصم
تلك المقدمات لم يحصل غرض المستدل اما على عادة القدماء فالسايل
يتسلم اولا تلك المقدمات فان منعها الخصم سكت ولم
يبن عليه غرضا وان سلمها فحينيد بنى عليها غرضه وبهذا التقدير لا يصير
شي من اعماله ضايعا عبثا فثبت ان عرف القدما في المناظرات اكمل
من عرف هذا الزمان المسئله السادسه لما بينا ان الجدلي انما يركب
قياسه عن المشهورات وجب علينا ان نبحث عن احوال هذه المشهورات

المشهورات وشرايطها وهي كثيرة الا انا نذكر بعضها في هذا المختصر
فالاول ان تلك المشهورات لا بد وان يكون انتاجها للمطلوب بحيث
يفي المجلس الواحد ببيانه حتى يحصل ما الاقتناع واما العليم فان
لم يكن كذلك بل كان انما يتم بمخاطبات لا يحصل المقصود منها الا في
مجلسين واكثر لم يجز جعل هذه المخاطبه جدليه بل الاولى جعلها تعليميه
لان المقصود اذا كان هو الاقناع والعليه فهما مقصودان خسيسان
فتوقيفهما على الامور الكثيرة التي لا تتم الا بالايام والمجالس يكون عبثا
الثاني يجب على الجدلي ان يجمع المشهورات ويحفظها ويحفظ
اضدادها ونقايضها فان الاغلب ان ضد المشهور شنيع وينتفع به
في قياس الخلف في الجدل الثالث المشهور قد يكون مشهورا جدا وقد
يكون قريبا من المشهور ولكنه لا يتاكد الا اذا تايد بمثال ومنه ما لا يكون
مشهورا ولا مقاربا منه الا انه اذا خطر بالبال حكم الذهن حمدا راجحا
في اول الوهلة والسبب فيه مناسبات بين هذا الشي وبين المحمودات
الحقيقيه الرابع ان المحمودات قد يكون محمودات بحسب جمهور الخلق
كقولنا الظلم قبيح والعدل حسن وقد يكون بحسب طايفه عظيمه
كقولنا متابعه الشرايع الالهيه واجبه وقد يكون بحسب طايفه مثل
ان ان ابقراط محمود في الطب وان فيثاغورس محمود في الموسيقى
الخامس اذا جمع الجدلي المقدمات المشهوره فلا بد له من رعايه
امرين التقليل للحفظ والتكثير للاستعمال اما التقليل وهو ان
يجتهد في ان يدخل المقدمات الكثيرة تحت المقدمه الواحده فان
هذا اسهل على الحفظ مثل انه اذا جمع احكام المتضايفات

واحكاما اخرى للمتضادات فليجتهد فى ان يجعلها حكما واحدا عاما
بحسب المتقابلات فيكون عنه بدل قوله المتضادات كذا هو ان
المتقابلات كذا واما التكثير فهو انه اذا اراد استعمال تلك المقدمة
فى قياس خاص فالاولى ان لا يذكرها الا على سبيل الجزيه فاذا كان
عنده حكم فى المتقابلات فصل ذلك الى المتضادات واذا كان
عنده حكم فى المتضادات فصل ذلك الى الاضداد الجزيه فقال مثلا
العلم بالحار والبارد واحد وانما اوجبنا هذا الذى ذكرناه
لوجود الاول ان القضيه كلما كانت اشد كليه كانت اشد استعدادا
لقبول النقض لان كل ما يرد نقضا على الجزى فهو لا محاله وارد على
الكلى وقد يرد نقوض كثيرة على الكلى لا يمكن ورودها على الجزى
مثاله قول القايل انه كان الضد موجودا فى شى فضده موجود فى
ضد ذلك المحل فهذه مقدمه مشهوره لكنه يسهل نقضها فان
البياض موجود فى الجسم وضد البياض غير موجود فى ضد الجسم
واما اذا جعلنا تلك المقدمه جزيه فقلنا ان كان الاحسان الى
الاصدقا حسنا فالاساه الى الاعدا حسنه فذلك النقض المذكور
لا يتوجه على هذه المقدمه لان للقايل ان يقول انه ما ذكرت تلك
الدعوى فى جميع الاضداد حتى يتوجه على ذلك النقض وانما ذكرتها
فى هذه الصورة على الخصوص فلا يتوجه النقض فثبت ان ذكر المقدمه
الجزيه فى القياسات الجدليه اقرب الى الجزم الوجه الثانى فى بيان
المقدمه الجدليه كلما كانت اشد جزيه كانت اقرب الى القبول
وذلك لان العوام الفهم بالمحسوسات اشد والمشاكله بين

بين الجزئيات وبين المحسوسات اشد من المشاكله بين الكليات
وبين المحسوسات ولهذا السبب كان وقوف الطباع العاميه على
الجزئيات اكمل واذا كان حصول تصور الامور الجزئيه اسهل عليهم
من تصور الامور الكليه كان التصديق بها ايضا اسهل فاما اذا صارت
القضيه كليه محضه صارت عقليه محضه فتعسر تلك التصورات
عليهم فلا جرم يعسر التصديق بها عليهم البحث السادس فى هذه
المشهورات ان نقول هذه المشهورات على اقسام فمنها ما يكون
السبب فى شهرتها تعلق المصلحه العامه بها كقولهم العدل جميل
والظلم قبيح ومنها ما يحمل عليه الحيا والخجل والرحمه والقسوه
ومنها شده المشابهه بينها وبين القضايا الحقه دواتها وان كانت
يكون مباينه لتلك القضايا الحقه لفروق دقيقه لا يقف عليها افهام
العوام فيظنون انه لا فرق بينها وبين تلك المقدمات الحقه فلا جرم
يفترون بها فاذا نبههم منبه على تلك الفروق الدقيقه تحنيد بزول
عن قلوبهم تلك التصديقات ولنكتف من اصول القياسات
الجدليه بهذا القدر ولنرجع الى تفسير المتن المسئلة الثامنة فى
تفسير ما فى متن هذا الكتاب قال الشيخ القياسات الجدليه مقدماتها
هى الامور المشهورة التى يراها الجمهور وارباب الصنايع قال
رضى الله عنه هذا الكلام فيه بحثان الاول ان القياس الجدلى
ما هو فقال انه قياس مركب من مقدمات مشهورة والثانى
ان اقسام المشهورة كم هى فقال المشهور قد يكون مشهورا عند
الجمهور وقد يكون مشهورا عند طايفه معينه وكل ذلك قد لخصناه

ثم قال فربما كانت اوليه وربما كانت غير اوليه ويكون محتاجه الى
ان يبين وربما لم تكن صادقه ومعناه ان المشهور قد يكون صادقا بديهي
الصدق وقد يكون صادقا برهاني الصدق وقد يكون كاذبا الا انه
متى كان مقبولا عند الناس معتقدا فيه كونه صدقا فهو مشهور ثم
قال وانما يدخل في الجدل لا من حيث هي صادقه او كاذبه اوليه او
غير اوليه بل من حيث هي مشهوره ومعناه انه لما بين ان المشهور
قد يكون صادقا بديهي الصدق وقد يكون صادقا برهاني الصدق
وقد يكون كاذبا بين انه انما يستعمل في الجدل من حيث انه مشهور
لا من حيث انه بديهي الصدق او برهاني الصدق او كاذب ثم قال
كقولهم الكذب قبيح والغرض منه ذكر مثال للمشهور ثم قال واما
السايل من الجدليين فله ان يستعمل المقدمات المتسلمه من المجيب
وان لم يكن مشهوره فمعناه ان المجيب الجدلي انما يركب قياسه عن
المشهورات والسايل الجدلي انما يركب قياسه عن مقدمات
يتسلمها من المجيب سوا كانت مشهوره او غير مشهوره فتعويل
المجيب على المشهورات وتعويل السايل على المسلمات ثم قال والمشهورات
التي ليست باوليه دايما تصير عند الجمهور كالاوليات بسبب التمرن
والاعتياد فاعلم ان هذا منه اشاره الى ان هذه المشهورات قد تبلغ
في القوه والتاكد الى ان تصير مساويه للاوليات في القوه وان سبب
هذه القوه والتاكد هو التمرن والاعتياد ثم انه ذكر ما يجري مجرى الدليل
على ان هذه القوه انما حصلت بسبب التمرن والاعتياد فقال حتى
لو توهم الانسان نفسه خلق في الخلقه الاولى عاقلا كما هو وشكك

وشكك نفسه فيها امكنه ان يشك وان لا يشك في الاوليات فمعناه
من الدليل على ان هذه القوه في المشهورات انما كانت بسبب الاعتياد لان
الانسان اذا فرض نفسه كانه خلق الآن وما مارس الفا ولا شاهد قوما
ثم انه عند هذا الفرض يعرض على نفسه ان الظلم قبيح ام لا ويعرض
على نفسه ان الواحد هل هو نصف الاثنين ام لا وجد نفسه عند هذا
الفرض شاكه في القضيه الاولى وقاطعه في الثانيه فذلك على ان الجزم
الحاصل في القضيه الاولى انما حصل بسبب الالف والعاده واعلم
ان هذا هذا الذي عول عليه الشيخ في الفرق بين البديهيات وبين
المشهورات وقد ذكرناه في كتاب البرهان واوردنا عليه الاسوله الكثيره
فصل في سوفسطيقا اعلم ان المقدمات اذا كانت حقه ثم انها ركبت
تركيبا منتجا صوابا وجب ان يكون النتيجه اللازمه عنها في مادته صحيحا
في صورته فالنتيجه حقه لكن النتيجه ليست حقه فوجب ان يكون ذلك
الخلل اما في المقدمات او في التركيب فثبت ان الغلط منحصر في هذين
الامرين فلهذا السبب قال القياسات المغالطيه مقدماتها مقدمات
مشبهه او قياساتها قياسات مشبهه فعنى بكون المقدمات مشبهه
ان يكون المقدمات باطله وعنى بكون القياسات مشبهه كون
التركيب باطلا ثم انه بعد ذلك تكلم في السبب الذي لاجله يظن بالمقدمه
الباطله كونها حقه وذلك لان بديهه العقل لا تحكم بالباطل ابتدا بل
ما لم يحصل بين تلك المقدمه الباطله وبين المقدمه الحقه مشابهه في
امر فان العقل لا يحكم بذلك الباطل ثم ان تلك المشابهه اما ان تكون
في اللفظ او في المعنى او فيهما فلهذا السبب قال والمقدمات المشبهه

هي التي يشبه الحق لاجل مشاركته في الاسم او مشاركته في المعنى واعلم ان
الغلط في المعنى يقع على وجوه احدها ان الشيئين اذا اشتركا من بعض
الوجوه ظن انهما يشتركان من كل الوجوه وهذا غلط فاحش واليه
اشار المعوى بقوله قد تبعد الشيء من شيء يشاكله ان السما نظيرها في
الرزق وهذا القسم هو المراد من قول الشيخ هاهنا او مشاركته في
صفة من الصفات العامه وثانيها ان يكون الحكم بحيث لا يصدق
الا مع شرط خاص فيظن ان ذلك الحكم ينفي عند فوات ذلك
الشرط وتلك الشرايط هي الامور المعدوده في باب التناقض وهي
القوة والفعل والجزء والكل والاضافه والزمان والمكان وهذه
الشرايط امور متى روعيت تميزت القضيه الحقه عن الباطله
المشبهه بذلك الحق وثالثها حكم الوهم في غير المحسوسات يكون
باطلا وتقريره ان حكم الوهم اما ان يكون في المحسوسات او غيرها اما
في المحسوسات فهو حق واما في غيرها فهو باطل كحكم الوهم بان كل
موجود فهو في الجهه حكم باطل ثم قال الشيخ وتكاد تشبه الاوليات
كحكم من حكم انه لا وجود لشيء ليس في داخل العالم ولا في خارجه واعلم
ان المراد منه ان حكم الوهم ان كان باطلا فانه يقرب ان يكون في القوة
مثل قوة الاوليات وقد ذكرنا هذا في باب البرهان ودللنا على فساده
ولما تكلم في الاغلاط الحاصله بسبب فساد المقدمات شرع بعد ذلك
في الاغلاط الحاصله بسبب فساد تركيب القياس فقال واما القياسات
المشبهه فهي التي تفقد الشرايط المذكوره في المنتجات ثم نبه على
كيفية الاحتراز عن هذا النوع من الغلط فقال طريقه ان يحضر الانسان

الانسان في ذهنه ماهية الاصغر والاوسط والاكبر مجرده عن الالفاظ
بل معاني صرفه حتى يبقى مصونا عن الغلط الواقع بسبب اشتراك
الاسم ثم يركبها تركيبا صحيحا منتجا وان يحترز عن ان يقيم المهمل مقام
الكلي **فصل** في ريطوريقي وهو الخطابه **قال الشيخ** القياسات
الخطابيه يكون مولفه من مقدمات مقبوله او مظنونه او مشهوره
في اول ما يسمع غير حقيقه مثال المقبوله قولنا النبيذ المطبوخ يحل
شربه بهذه المقدمه مقبوله من ابي حنيفه ومثال المظنونه ما يقال فلان
يطوف بالليل ومن يطوف بالليل فهو سارق ومثال المشهوره
في بادي الراي قولك فلان ظالم اخوك والاخ ينصر فانه هذا اول ما
يسمع يظن انه مشهور لكنه بالحقيقه ليس بمشهور ان الظالم لا ينصر وان
كان اخا **التفسير** قال رضي الله عنه قد عرفت ان هذه الاقسام
الخمسه انما يتميز بعضها عن بعض بسبب المادة لا بسبب الصوره
فالبرهان هو القياس المولف من اليقينيات والجدل هو القياس
المولف من المشهورات او المسلمات والمغالطه هي القياس المولف
من المقدمات الباطله التي يكون مشبهه بالحق واما الخطابه فهي
القياس المركب اما من المقبولات او من المظنونات او المشهورات
في بادي الراي وامثله هذه الاقسام هي التي ذكرها الشيخ ثم قال
ومنفعه القياس الخطابي في الامور المدنيه هي المنع والتحريض
والشكايه والاعتذار والمدح والذم وتكبير الامور وتصغيرها
التفسير قال رضي الله عنه منفعه الخطابه هي الاقناع ثم هذا الاقناع
اما ان يحاول تحصيله فيما يتعلق بالعقايد او فيما يتعلق بالاعمال

اما الاول فكما يستعان في الدعوة الى العقائد الالهية بالاقوال
الخطابية واما الثانية فهو على اقسام ثلثة الامور المشاورية والامور
المشاجرية والامور المنافرية اما المشاورية فغايتها اذن في نافع
او منع عن ضار ويكون زمانها المستقبل واليه الاشارة بقول
الشيخ هي المنع والتحريص واما المشاجرية فغايتها شكاية او اعتذار عن ظلم
او تعذر ويكون زمان الماضي واليه الاشارة بقوله والشكاية و
الاعتذار واما المنافرية فغايتها مدح او ذم ويكون بفضيلة
او نقيصة ويكون زمانه الحال الحاضر او عساه ان لا يختص بزمان
دون زمان واليه الاشارة بقول الشيخ والمدح والذم وتكثير
الامور وتصغيرها ولنختم هذا الفصل بماله وهي ان الناس
اختلفوا في ان الخطابة اشرف ام الجدل والمختار ان الخطابة
اشرف والدليل عليه ان الجدل لا يفيد الاقناع للخواص ولا للعوام و
الخطابة تفيد الاقناع للعوام فوجب ان يكون الخطابة اشرف اما
الجدل لا يفيد الاقناع للخواص فظاهر واما انه لا يفيد الاقناع للعوام فيدل عليه
امور احدها ان الاقيسة الجدلية دقيقة لا يصل اليها افهام العوام
وثانيها ان العامي اذا صار ملزما بقياس جدلي وعجز عن الجواب
حمل ذلك على جهله بالجواب لا على قوة ذلك الكلام ومع هذا
الاعتقاد لا يفيد القياس الجدلي اقناعا وثالثها ان الجدل جاري
مجرى الخصومة والقهر واذا اعتقد الانسان في غيره انه يحاول
قهره واضهار عجزه حمل ذلك على بغضه وعدم الانقياد له وذلك
يدل ان القياس الجدلي لا يحمل السامع الا على المنازعة والمعاندة

فثبت

فثبت ان القياس الجدلي لا يفيد اليقين للخواص ولا الاقناع للعوام
وانما الصناعة المفيدة للاقرار هي البرهان والخطابة اما البرهان
فيفيد اليقين للخواص واما الخطابة فتفيد الاقناع للعوام ولهذا
قال تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة اي بالبرهان والموعظة الحسنة
اي بالخطابة وجادلهم بالتي هي احسن فاخر الجدل عن هاتين
الصناعتين لان تينك مصروفتان الى الفائدة والجدل مصروف
الى المقاومة والاولان لافادة ما ينبغي والثالثة لان الى ما لا ينبغي
فكان الخطابة جارية مجرى حفظ الصحة والجدل جاري مجرى ازالة
المرض ولا شك ان الاول افضل من الثاني الفصل العاشر في
قرابنطيقا وهو الشعر قال الشيخ القياسات الشعرية هي
مقدمات مخيلة وان كانت مع ذلك لا يصدق بها لكنها تبسط
الطبع نحو امر او تقبضه عنه مع العلم بكذبه كمن يقول لا تاكل هذا
العسل فانه مر مقيء والمر المقيء لا يوكل فيتوهم انه حق مع معرفة
الذهن بانه كذب فينفر الطبع عنه وكذلك ما يقال ان هذا اسد
وهذا بدر فيحس به الشيء في النفس مع العلم بكذب هذا القول
التفسير قال رضي الله عنه القياس الشعري هو القول المؤلف
من مقدمات مخيلة وتحقيق الكلام انه ان نظر فيه من حيث
انه موزون اصل الوزن فهو الموسيقي وان نظر فيه من حيث
انه موزون بالاوزان المعتبرة في عرف العرب فهو العروض
وان نظر فيه من حيث انه مولف من اقوال تفيد تخييلا قائما
مقام التصديق والترغيب فذلك هو المنطق قال الشيخ

ومنافع القياسات الشعرية قريبة من منافع القياسات
الخطابية انما يستعان بها في الجزيات من الامور
دون الكليات من العلوم النظر قال مولانا
رضي الله عنه اعلم ان هذا الكلام
غني عن التفسير وهاهنا
اخر الكلام في المنطقيات
والحمد لله رب العالمين

١١٤٣

من الكتب التي استكتبها الفقير
الى ربه [illegible]
محمد راغب بن محمد [illegible]
صانها الله عن [illegible]
وجعلها [illegible] الدائم

هو الحي

ثم استصحبه [illegible] العبد الفقير الى لطف ربه الغني محمد
علي [illegible] عثمان افندي زاده
عفي عنهما بالعفو العام
في سنة ١١٦٩

بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقي الا بالله
الطبيعيات وهي مرتبة على فصول **الفصل الاول** في تقسيم
العلوم وفيه مسائل **المسئلة الاولى** في تفسير الحكمة
قال الشيخ الحكمة استكمال النفس الانسانية بتصور
الامور والتصديق بالحقايق النظرية والعملية على قدر
الطاقة الانسانية **التفسير** كمالات الانسان على
ثلثة اقسام الكمالات النفسانية والكمالات البدنية والكما
لات الروحانية والحكمة من الكمالات النفسانية ثم نقول
النفس الانسانية لها قوتان عالمة وعاملة اما القوة العالمة
فهي التي لاجلها يصح من النفس الانسانية ادراك الاشياء
على الوجه الصواب واما القوة العاملة فهي التي يصح من
النفس الانسانية تدبير البدن على الوجه الاكمل والاشرف
والقوة العالمة اشرف من القوة العاملة لان القوة
العالمة يبقى اثارها ابد الاباد والعاملة ينقطع اثارها
عند خراب البدن ثم نقول القوة العالمة كمالها في
امرين احدهما ان يتصور الماهية تصورا كاملا تاما
والثاني ان يصدق بالاشياء تصديقا مطابقا للامور
واما القوة العاملة فكمالها في تدبير البدن على الوجه
الاصوب الاصلح وذلك بان تباعد عن طرفي ما لا يكون
مطابقا للامور ويبقى على الوسط الذي هو العدل
اذا عرفت هذه المقدمة فنقول من الناس من جعل

الحكمة

الحكمة اسما لاستكمال النفس الانسانية في قوتها النظرية
وذلك الاستكمال عبارة عن ان تخرج من القوة الى
الفعل في الادراكات التصورية والتصديقية بحسب
الطاقة البشرية ومنهم من جعلها اسما لاستكمال
القوة النظرية بالادراكات المذكورة واستكمال القوة
العملية باستكمال الملكة التامة على الافعال الفاضلة
المتوسطة بين طرفي الافراط والتفريط وكلام الشيخ
في هذا الكتاب مشعر بالقول الاول وهو انه جعل
الحكمة اسما للكمالات المعتبرة في القوة النظرية فقط
وذلك لانه فسر الحكمة باستكمال النفس الانسانية
بالتصورات والتصديقات سواء كانت هذه المعارف
في الاشياء النظرية او في العملية فالحاصل ان الحكمة عنده
مفسرة باكتساب هذه الادراكات فاما اكتساب الملكة
التامة على الافعال الفاضلة فما جعلها جزءا من مسمى
الحكمة **المسئلة الثانية** في تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية
قال الشيخ والحكمة المتعلقة بالامور النظرية التي
الينا ان نعلمها وليس الينا ان نعملها يسمى حكمة نظرية
والحكمة المتعلقة بالامور العملية التي الينا ان نعلمها و
نعملها ويسمى حكمة عملية صح **التفسير** الحكمة اما ان يكون علما
بما لا يكون لقدرتنا تاثير في وجوده او يكون علما
بما يكون لقدرتنا تاثير في وجوده والاول هو الحكمة

تقسيم الحكمة الى النظرية والعملية

النظرية ومثاله علمنا بان العالم محدث وان له
صانعا وان الصانع قديم قادر عالم وان السماء كرة
وان النفس باقية والثانى هو الحكمة العملية ومثاله
العلم بانه كيف يمكن الانسان اكتساب الملكات الفاضلة
النفسانية وازالة الملكات الرذيلة النفسانية وكيف
يمكن ازالة المرض وتحصيل الصحة وكل واحد من
الامرين علم الا ان الاول علم بشئ لا تاثير لنا البتة
فيه بل المقصود من معرفتها نفس تلك المعرفة فقط و
الثانى علم بشئ يكون المطلوب من تحصيل العلم به
ادخاله فى الوجود او منعه من الوجود والاول هو
الحكمة النظرية والثانى هو الحكمة العملية مع ان كل
واحد منهما فى الحقيقة علم واعلم ان الحكمة النظرية
اشرف من العملية لان كل ما يعلم ليعمل كان العلم فيه
وسيلة والعمل مقصودا والوسيلة فى كل شئ اخس
من المقصود فالعلم بالاعمال يكون ادون منزلة من
المعارف الالهية والجلايا القدسية وذلك يدل على
ان الحكمة العملية ادون منزلة من الحكمة العلمية والكتاب
الالهى ناطق بحصر كمالات الانسانية فى هاتين المرتبتين
قال تعالى فى حكاية عن الخليل رب هب لى حكما
والحقنى بالصالحين والمراد من الحكم القوة النظرية
والمراد من قوله والحقنى بالصالحين تكميل القوة

فى قوله لا اله الا انا اشارة الى كمال القوة النظرية وفى قوله فاعبدنى صح

العملية وقال خطابا لموسى فاستمع لما يوحى اننى انا الله لا اله
الا انا فاعبدنى اشارة الى كمال القوة العملية وقال حكاية
عن عيسى انه قال انى عبد الله اتانى الكتاب وجعلنى نبيا
وجعلنى مباركا اينما كنت وكل ذلك اشارة الى الكمال القوة
النظرية ثم قال واوصانى بالصلوة والزكوة ما دمت حيا
فهو اشارة الى كمال القوة العملية وقال خطابا عن
الحبيب مع الحبيب صلى الله عليه وسلم فاعلم انه لا اله الا
الله وهو اشارة الى كمال القوة النظرية ثم قال واستغفر
لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات وهو اشارة الى كمال القوة
العملية فقد ظهر بنور الوحى وبنور الحكمة ان كمال الانسان
محصور فى العلم والعمل المسئلة الثالثة فى اقسام الحكمة
العملية قال الشيخ وكل واحد من الحكمتين ينحصر فى
اقسام ثلثة فاقسام الحكمة العملية هى هنا حكمة مدنية و
حكمة منزلية وحكمة حقيقية فنقول ان جمهور الحكماء
اتفقوا على ان اقسام الحكمة العملية ثلثة اقسام والنظرية
ايضا ثلثة والشيخ جرى على هذا القول فى هذا الكتاب
اقسام الحكمة العملية وكذلك فى اكثر كتبه الا فى كتاب
الحكمة المشرقية فانه ذكر فيه ان اقسام الحكمة العملية
اربعة واقسام النظرية اربعة اما القول المذكور فى
هذا الكتاب ان كل عاقل فلا بد وان يكون له فى فعله
غرض وذلك الغرض اما ان يكون مختصا بذلك

الانسان فقط وهو علم الاخلاق واما ان يكون مختصا بذلك
الانسان مع خواصه واهل منزله وهو علم تدبير المنزل
واما ان يكون غايتنا الى الانسان مع عامة الخلق وهو
علم السياسة فثبت بهذا ان العلوم العملية ثلثة واما في
الحكمة المشرقية فانما جعل العلوم العملية اربعة وزاد فيها
اخر فسماه بعلم تدبير المدينة وهو علم كيفية ضبط المدينة
ورعاية مصالحها وهذا العلم لابد منه لان الانسان مدني
بالطبع فلما لم يعرف كيف بناء المدينة وترتب اهلها على
الدرجات المختلفة والمراتب المتناسبة المتادية الى تحصيل
المصالح ودفع المفاسد فانه لا يتم المقصود وعلى الوجه
الاول فان هذا العلم جزء من العلم السياسي **قال الشيخ**
ومبادئ هذه الثلثة مستفاد من جهة الشريعة الالهية وكما
لات حدودها يستبين بالشريعة الالهية يتصرف فيها
بعد ذلك القوة النظرية من البشر بمعرفة القوانين
والعملية منهم باستعمال تلك القوانين في الجزئيات **التفسير**
فنقول لما بين ان العلوم العملية هي هذه الثلثة
شرع يبحث في علم اخر وهو انه لابد لكل صناعة من شيء
يجري مجرى المبدا لها ومن شيء يجري مجرى الكمال لها فهذه
العلوم الثلثة وكمالاتها مستفادة من الشريعة الالهية
وذلك لان بعثة الرسول الى الخلق ارشاد الخلق الى النمط
الصواب والطريق الاصلح في الاعمال والافعال فلما

كانت

كانت مناهج الاعمال محصورة في هذه العلوم الثلثة وجب
ان يقال ان الانبياء صلوات الله عليهم ما بعثوا الا لتعريف
هذه المبادي لهذه العلوم الثلثة وتعريف كمالاتها ثم
ان الانبياء عليهم السلام انما يمكنهم تعريف مبادي هذه
العلوم وتعريف كمالاتها على الوجه الكلي مثل ان يذكروا
ان من اراد الفضيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني ومن
اراد دفع الرذيلة الفلانية فعليه بالعمل الفلاني فاما
التنصيص على احوال زيد وعمرو فذلك ممتنع لان الاحوال
الجزئية للاشخاص الجزئية غير مضبوطة بل الواجب على الشارع
ضبط تلك القوانين فاما سائر الناس فانه يجب عليهم
تعلم تلك القوانين وذلك انما يتاتى بالقوة النظرية ثم
استعمال تلك القوانين في الصور الشخصية والوقايع
الجزئية وذلك انما يتاتى بالقوة العملية فاما قوله
وكمالات حدودها انما يستبين بالشريعة الالهية
فالمراد من هذه الحدود المقادير وذلك لان المقادير
المقدرة في ابواب العبادات والمعاملات والزواجر
لا يعرف الا من جهة الشرايع الالهية **قال الشيخ**
فالحكمة المدنية فايدتها تعلم كيفية المشاركة التي تقع
فيها بين اشخاص الناس ليتعاونوا على مصالح الابدان
ومصالح بقاء نوع الانسان والحكمة المنزلية فايدتها
تعلم كيفية المشاركة التي ينبغي ان يكون بين اهل المنزل

لينتظم به المصلحة المنزلية والمشاركة المنزلية بين زوج
وزوجة ووالد وولد ومالك وعبد فاما الحكمة
الخلقية ففايدتها ان تعلم الفضائل وكيفية اقسامها
لتزكوا النفس وتعلم الرذائل وكيفية توقيها ليتطهر النفس
عنها التفسير هذا الكلام معلوم غني عن التفسير
واقول المراد من الحكمة المدنية علم السياسة وهي ان
الاحوال التي يكون بين كل واحد من عامة الخلق كيف ينبغي
ان يكون حتى يؤدي الى تحصيل المصالح ودفع المفاسد
بقدر الامكان وكيف يكون حتى يكون بالضد من ذلك
والمراد من الحكمة المنزلية هي ان الاحوال التي يكون بين كل
واحد وبين اهل منزلة كيف ينبغي ان يكون حتى يؤدي الى
تحصيل المصالح ودفع المفاسد بقدر الامكان وكيف يكون
حتى يكون بالضد من ذلك ثم انه بين ان اهل المنزل منهم
فذكر انه الزوج والزوجة والوالد والولد والمالك والعبد
والمراد من الحكمة الخلقية معرفة الفضايل والرذائل ليحفظ
الفضائل حال حصولها ويزيل الرذائل حال حصولها
وانما قدم الشيخ تحصيل الفضائل على ازالة الرذائل
لان الاول مقصود بالذات والثاني مقصود بالعرض
وما بالذات قبل ما بالعرض ونظير هذا انه لما ذكر
حد الطب قدم في اللفظ ذكر حفظ الصحة على ازالة المرض
فقال ليحفظ الصحة حاصلة ويستردها زايلة وقوله

ليزكوالها

اقسام العلوم النظرية

ليزكوا بها النفس وليتطهر عنها النفس فهذه اللفظة مأ
خوذة من كتاب الله تعالى حيث قال قد افلح من زكيها
وقال خذ من اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها والله
اعلم المسئلة الرابعة في اقسام العلوم النظرية قال الشيخ
واما الحكمة النظرية فاقسامها ثلثة حكمة يتعلق بما
في الحركة والتغير من حيث هو في الحركة والتغير ويسمى
حكمة طبيعية وحكمة يتعلق بما من شانه ان يجرده الذهن
عن التغير وان كان وجوده مخالطا للتغير ويسمى
حكمة رياضية وحكمة يتعلق بما وجوده مستغن ذاتها
مخالطة التغير ولا يخالطها اصلا وان خالطها فبا
العرض لان مجرد ذاتها مفتقرة في تحقيق الوجود اليها
وهي الفلسفة الاولى والفلسفة الالهية جزء من تلك
وهي معرفة الربوبية التفسير لما تكلم الشيخ في
اقسام العلوم العملية شرع بعده في اقسام العلوم النظرية
والمشهور عند الجمهور انها ثلثة وهو الذي ذكره في
هذا الكتاب واما في الحكمة المشرقية فزعم انها اربعة
اما انها ثلثة فيمكن تقريره من وجهين الاول
ان يقال الماهية اما ان يكون محتاجة الى المادة في
الوجود الخارجي وفي الذهن وهو العلم الطبيعي وهو
العلم الاسفل واما ان يكون محتاجة الى المادة الخارجي
لكنه غني عنها في الذهن بمعنى ان الذهن يمكنه

ادراكها مع قطع النظر عن مادتها وهو العلم الرياضي وهو
العلم الاوسط واما ان يكون غنيا عن المادة في الوجود
الخارجي وفي الذهن وهو العلم الاعلى والفلسفة الاولى
واما القسم الرابع وهو ان يكون محتاجة في الذهن ويكون
غنيا عنه في الخارج فذلك محال لان على هذا التقدير
لايكون حكم الذهن مطابقا للامر الخارجي فيكون جهلا
ولا عبرة به واعلم ان الحكماء انما جعلوا الاول ادنى
والثاني اوسط والثالث اعلى وذلك لان الشرف
في الاستغناء وان النقصان في الحاجة فلما كان المعلوم
بالعلم الاول محتاجا الى المادة في الخارج وفي الذهن
كان ذلك غاية الحاجة فجعلوه العلم الاسفل ولما كان
المعلوم بالعلم الثاني محتاجا الى المادة في الخارج لا في
الذهن كان هذا متوسطا في الغنى والحاجة فلاجرم
جعلوه متوسطا في المرتبه ولما كان المعلوم بالعلم الثالث
غنيا عن المادة مطلقا لاجرم كان في غاية الشرف
لاجرم جعلوه العلم الاعلى الثاني في بيان ان العلوم
النظرية ثلثة هو ان الشيء اما ان يجب حصوله في
المادة او يمتنع حصوله فيها او تارة تحصل في
المادة وتارة يتجرد عنها اما الذي يجب حصوله في
المادة فاما ان يجب حصوله في مادة معينة
او لا يجب ذلك لكن يجب حصوله في مادة اي مادة كانت

فاما التعيين فغير واجب فهذه اقسام اربعة احدها الذي
يجب حصوله في مادة معينة والعلم الباحث عنه هو
المسمى بالعلم الطبيعي وثانيها ان الذي يجب حصوله في
مادة غير معينة والعلم الباحث عنه هو المسمى بالرياضي
وثالثها هو الذي يمتنع حصوله في المادة والعلم الباحث
عنه هو المسمى بالعلم الربوبي ورابعها وهو الشيء الذي
تارة يكون في المادة واخرى يكون مجردا عنها وذلك
مثل الوحدة والكثرة والكلية والجزئية والعلية والمعلولية
والكمال والنقصان فان هذه المعاني تارة يوجد في
المجردات وتارة في الجسمانيات ثم ههنا يختلف الكلام
فمن زعم ان العلوم النظرية ثلثة ضم هذا القسم الى
القسم الثالث وسمى مجموعها بالعلم الالهي تسمية للعلم
باشرف ابوابه واعز اقسامه ومن زعم ان العلوم
النظرية اربعة سمى هذا القسم الرابع بالعلم الكلي
لانه يبحث عن لواحق الوجود من حيث هو موجود فلما
اختار الشيخ في هذا الكتاب ان اقسام الحكمة النظرية
ثلثة لاجرم جمع هذين القسمين في الفلسفة الاولى وقال
وحكمة يتعلق بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير
فلا تخالطها اصلا وان خالطها فبالعرض لان ذاتها
مفتقرة في تحقيق الوجود اليها وهي الفلسفة الاولى
والمراد بما وجوده مستغن عن مخالطة التغير هو الذي

قلنا انه يمتنع حصوله في المادة والمراد من قوله وان
خالطها فبالعرض لان ذاتها مفتقرة في تحقق الوجود
اليها فان المراد منه ما سمّيناه بالعلم الكلي وذلك لان
الوحدة لما حصلت تارة في المفارقات والمجردات واخرى
في الجسمانيات علمنا ان الوحدة بما هي غنية عن هذه
المواد الجسمانية والا لامتنع حصولها عند عدم المواد
الجسمانية ولما حصلت مع عدمها علمنا انها غنية عن
هذه المواد الجسمانية فلاجرم وجب الحاق هذا القسم
بالمجردات وتسميته باسم واحد وهو الفلسفة فاذا
عرفت نهج هذا التقرير في الوجود فاعرف مثله في
العلية والمعلولية والكلية والجزئية وامثالها واما
تفسير الالفاظ فاما قوله حكمة يتعلق بما في الحركة و
التغير من حيث هو في الحركة والتغير فهو الجسم والبحث
عن الجسم كيف كان لا يكون بحثا طبيعيا فان البحث
عنه من حيث انه واجب وممكن يتحرك ويسكن هو
البحث الطبيعي فلهذه الدقيقة قال من حيث هو في
الحركة والتغير واما قوله وحكمة يتعلق بما من شانه
ان يجرده الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالطا
للتغير ويسمى حكمة رياضية فالمراد منه ما ذكرنا
ان من الموجودات ما يمتنع حصوله في الخارج الا في
المادة الا ان الذهن يقوى على استحضار تلك

الماهيات

الماهيات مع قطع النظر عن اعتبار تلك المادة والبحث
عن هذا القسم من الموجودات هو العلم الرياضي واما
قوله وحكمة يتعلق بما وجوده يستغني عن مخالطة التغير
ولا تخالطها اصلا فان خالطها فبالعرض لان ذاتها
مفتقرة في تحقق الوجود وهي الفلسفة الاولى فقد
سبق شرح هذا الكلام قال الشيخ ومبادي هذه
الاقسام التي هي الفلسفة النظرية مستفادة من ارباب
الملة الالهية على سبيل التنبيه ومتصرف على تحصيلها
بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة التفسير
ذكر الشيخ في العلوم النظرية ان مباديها مستفادة
من ارباب الشرائع اما غاياتها وكمالاتها فمثبتة بالقوة
العقلية على سبيل الحجة فالفرق بين البابين ما ذكره
في رسالته التي سماها بالاضحوية فقال يجب على
الشارع الدعوة الى الاقرار بوجود الله وكونه منزها
عن النقايص والافات وبكونه موصوفا بنعوت
الكمال وسمات الجلال فاما ان يصرح بانه سبحانه
ليس متحيزا ولا حاصلا في المكان والجهة فذلك مما
لا يجب عليه التصريح به لان مثال هذه المطالبة مما
لا يصل اليها افهام اكثر الخلق فلو انه دعى الناس
الى ذلك لصار ذلك مستنفرا لهم عن قبول
دعوتهم فلاجرم وجب عليه الاكتفاء بتلك الدعوة

المجملة واما التفاصيل المذكورة الدقيقة فلا يجب عليه ان
يصرح بها بل يفوضها الى عقول الاذكياء من الناس اذا
عرفت هذا فنقول مبادى هذه الاقسام التى للفلسفة
النظرية مستفادة من ارباب الملة الالهية على سبيل
التنبيه فالمراد منه ما ذكرنا انه يجب على الشارع ارشاد
الخلق الى الاقرار بالتنزيه المطلق والاقرار بكونه موصوفا
بكل كمال وجلال واما قوله ومتصرف على تحصيلها
بالكمال بالقوة العقلية على سبيل الحجة فالمراد ما ذكرنا
ان هذه المباحث الدقيقة يجب عليه ان يفوض
عرفانها الى عقول الاذكياء من الخلق قال الشيخ ومن
اوتى استكمال نفسه بهاتين الحكمتين والعلم مع
ذلك باحداهما فقد اوتى خيرا كثيرا التفسير انه لما
فسر الحكمة بمعرفة الامور النظرية ومعرفة الامور
العملية ذكر ههنا ان من وفق حتى قدر على استكمال
نفسه بهذين النوعين من المعرفة ثم وفق حتى اتى
بالاعمال الموافقة على قانون الحكمة فقد اوتى خيرا
كثيرا الفصل الثانى فى المصادرات التى يجب تقديمها
على العلم الطبيعى قال الشيخ كل واحد من العلوم
الجزئية وهى المتعلقة ببعض من الامور والموجودات
فانه يفتقر المتعلم فيه الى ان يتسلم اصولا ومبادى
لها يتبرهن فى غير علمه ويكون علمه مستعملة على

سبيل

سبيل الاصول الموضوعة والعلم الطبيعى علم جزئى فله
اصول موضوعة فنعدها هاهنا ونبرهن عليها فى الحكمة
الاولى التفسير العلم الطبيعى علم يبحث عن الموجودات
المفتقرة الى المادة فى الخارج وفى الذهن وكان هذا
علما باحثا عن اقسام الموجودات فيكون علما جزئيا
وكل علم جزئى فلا بد له من مبادى بها يبرهن مسائله
ثم ان تلك المبادى قد يكون بينة بنفسها وقد يكون
محتاجة الى ان يبين فى علم اخر فهذا يقتضى ان العلم
الطبيعى قد يكون لها مبادى لها يبرهن مسائله ثم
ان تلك المبادى قد يكون بينة بنفسها وقد يحتاج
الى ان يبرهن عليها فى علم اخر ونحن نريد ان نعد
تلك المبادى هاهنا ونبرهن عليها فى الحكمة الاولى
قال الشيخ ان كل جسم طبيعى فهو متقوم
الذات من جزئين احدهما يقوم فيه مقام خشبة
السرير ويقال له هيولى ومادة والاخر يقوم فيه
مقام صورة السرير ويسمى صورة التفسير انما
قال كل جسم طبيعى احترازا عن الجسم التعليمى وهو
فانا قد ذكرنا فى باب قاطيغورياس ان المقدار يسمى
بالجسم التعليمى وهو عرض واما الجسم القايم
بالنفس فهو المسمى بالجسم الطبيعى والجسم
المركب من المادة والصورة هو الجسم

بحث الصورة والهيولى

بهذا المعنى فلاجرم قيد هذا الكلام بالجسم الطبيعى تمييزا
له عن المقدار الذى هو مسمى بالجسم التعليمى واعلم
ان هذا الكلام يحتمل وجهين الاول ان مذهب الشيخ
ان الجسم الطبيعى مركب من الهيولى والصورة ومراده
ان حقيقة الجسمية والتحيز ليست حقيقة قائمة
بانفسها بل هى حالة فى جوهر قائم بالنفس وهذا
المحل ليس له فى حد ذاته المخصوصة مقدار ولا اختصاص
فى تحيز فهذا هو المراد من قوله الجسم مركب من الهيولى
والصورة واعلم ان هذا المذهب باطل عندنا على ما
سيأتى تقريره فى اول العلم الالهى من هذا الكتاب
وبتقدير ان يكون حقا فانه لا يتعلق بهذا الاصل شيئ
من المباحث الطبيعية الا القليل النادر وهى
مسئلتان فى الطبيعيات ومسئلتان فى الالهيات
المسئلة الاولى من الطبيعيات اثبات التخلخل ومعناه
ان الجسم قد يصير حجمه اعظم من غير ان ينضم
اليه شيئ اخر ويقع فى داخله شيئ من الفرج وضده
التكاثف وهذا المذهب لا يصح القول به الا اذا
اعتقدنا ان الجمية قايمة بمحل لا حجم له فى ذاته
فانا اذا اعتقدنا ذلك امكننا ان يعتقد انه يزول
عن ذلك المحل تلك الحجمية العظيمة ويحدث فيها
حجمية صغيرة وبالعكس ثم زعموا ان اثبات

التخلخل

التخلخل والتكاثف انما ينتفع به فى دفع دليل مثبتى الخلاء فانهم
احتجوا على القول بالخلاء وقالوا المتحرك اذا تحرك الى مكان
فالمكان المتحرك اليه اما ان يقال انه كان خاليا قبل انتقال
هذا المتحرك اليه او ما كان خاليا فان كان خاليا فهو
المطلوب وان قلنا انه ما كان خاليا فعند انتقال هذا
المتحرك اليه اجتمع جسمان وهو محال وان انتقل ذلك
الجسم فاما ان ينتقل الى الحيز الذى انتقل هذا المتحرك
عنه او الى حيز اخر فان كان الاول لزم الدور لان
المتحرك الاول لا يمكنه ان يتحرك الا اذا صار الحيز
المنتقل اليه فارغا ولا يصير فارغا الا اذا انتقل الجسم
الذى كان فيه الى حيز هذا المتحرك وانما يمكنه ان
ينتقل اليه اذا تحرك هذا المتحرك عنه فثبت انه
يلزم الدور والدور باطل وان كان الثانى وهو
ان ذلك الجسم ينتقل الى حيز اخر كان الكلام فيه
كما فى الاول ويلزم ان يقال انه اذا تحركت البقة ان
يتدافع جملة السموات والارضين وذلك محال
فعند هذا قالوا منكروا الخلاء مذهبنا ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة اى الحجمية وانه لا يمتنع
ان يزول عن المادة الحجمية العظيمة ويحدث فيها
حجمية صغيرة وبالضد واذا كان كذلك لم يبعد ان
يقال ان المتحرك اذا هو انتقل من جهة الى جهة

فانه يزداد الحجمية في الجانب المنتقل عنه ويصغر الحجمية
في الجانب المنتقل اليه وحينئذ يمكنه الحركة من غير
وقوع الخلاء ومن غير لزوم سائر المحالات فثبت ان
القول بكون الجسم مركبا من الهيولى والصورة ظهرت
فائدته في هذه المسئلة **المسئلة الثانية** من مسائل
الطبيعيات المبنية على هذا الاصل ان الحكماء قالوا
الاجرام الفلكية لا يقبل الخرق والالتيام فقيل لهم
الاجسام متساوية في الجسمية والاشياء المتساوية
في تمام الماهية وجب ان يصح على كل واحد منهما ما
يصح على الآخر فلما صح الخرق والالتيام على بعض
الاجسام وجب صحتها على الافلاك فعند هذا قالت
الفلاسفة الاجسام عندنا مؤلفة من الصورة و
الهيولى ولا يمتنع ان يكون هيولى كل فلك مخالفا
بالماهية للفلك الآخر ثم ان هيولى هذا الفلك
مستلزمة لذاتها لذلك الشكل ولذلك المقدار
فلا جرم يمتنع زوال ذلك الشكل وذلك المقدار عنه
ومعلوم ان هذا الجواب لا يصح الا اذا قلنا الاجسام
مركبة من الهيولى والصورة **المسئلة الاولى في
الالهيات** انا اذا اردنا بيان ان الاجسام ممكنة
في ذاتها قلنا انها مركبة من الهيولى والصورة وكل
ما كانت ماهيته مركبة من الهيولى والصورة فهو

ممكن

ممكن في ذاته ثم نقيم الدلالة على ان الهيولى لا ينفك
عن الصورة ولا ينفك الصورة ايضا عن الهيولى ثم
نقيم الدلالة على ان هذه الملازمة لا يعقل ثبوتها الا
اذا وجد موجود مفارق يستبقي احدهما بالآخر وعند
هذا تبين ان الجسم ممكن الوجود بحسب ذاته و
بحسب جميع اجزاء ماهيته وانه معلول موجود ليس
بجسم ولا جسماني **المسئلة الثانية من الالهيات** انا اذا
دللنا على ان المعلول القريب لواجب الوجود لا يمكن
ان يكون اكثر من واحد فحينئذ نقول وذلك
المعلول لا يمكن ان يكون جسما لان الجسم ماهية
مركبة من الهيولى والصورة فلو كان واجب
الوجود علة لجسم لزم ان يكون علة لجزئيه معا
فكان الصادر عنه اكثر من واحد وذلك محال
فثبت ان المعلول الاول لا يكون جسما فهذا مجموع
المسائل المبنية في العلم الطبيعي والالهي على
هذا الاصل اذا عرفت هذا فنقول هذا الشيء
الذي يجعل مبدأ للعلم الطبيعي لا بد وان يكون
شيئا يتفرع عليه جميع مسائله وان لم يكن
كذلك فلا اقل من ان يتفرع عليه اكثر مسائله ولما
لم يتفرع من مسائل العلم الطبيعي على هذا الاصل
الا المسئلتان النادرتان كان جعل هذه المسئلة

مبدا للعلم الطبيعى مستدركا والاحتمال الثانى
لهذه المصادره ان لايكون المراد من هذا ان
الجسم فى نفسه وماهيته مركب من هيولى وصورة
وهذا الحق وذلك لان كل جسم يشار اليه فانه
لابد وان يكون جسما مخصوصا ممتازا عن
ساير الاجسام بشكله المخصوصة وصفته المخصوصة
وطبيعته المخصوصة فالمفهوم من كونه جسما الذى
هو القدر المشترك بينه وبين سائر الاجسام هو
مادته واما شكله المعين وصفته المعينة فهو
بالنسبة الى ذلك الجسم المعين المخصوص صورته
التى باعتبار دخل ذلك الجسم المخصوص
فى الوجود وبهذا التقدير يظهر ان كل جسم معين
فانه لابد وان يكون مركبا من الهيولى والصورة
وهذا المعنى امر لابد وان يبحث صاحب العلم
الطبيعى عنه اذ كان موضوع هذا العلم الجسم من
حيث انه يتحرك ويسكن فانه يجب عليه معرفة
ان الجسم ماهو وذلك هو المادة ويجب عليه
معرفة ما به يمتاز كل جسم عن غيره فى ذاته و
هو الصورة فلهذا المعنى يجب على صاحب هذا
العلم البحث عن الهيولى والصورة قال الشيخ
وكل جسم حادث ومتغير فيفتقر من حيث هو

كذلك

كذلك الى عدم سبقه لولاه لكان ازليا التفسير
هذا هو المصادرة الثانية من الامور التى زعم الشيخ
انها مبادى العلم الطبيعى واعلم ان الحادث هو الذى
وجدت بعد اليوم ولا شك ان هذا المفهوم لا يتقرر
الا بسبق العدم فان كان المراد من دون العدم مبدا
هذا القدر فهذا حق وان كان المراد ان ذلك العدم
له تاثير فى هذا الوجود فذلك لا يقوله عاقل ويدل
عليه وجوه الاول ان عدم الشىء مناقض لوجوده ومنافى
له واحد النقيضين لا يكون له معونة فى حصول الاخر
الثانى ان العدم نفى محض فكيف يعقل جعل النفى
المحض موثرا فى الوجود فان عقل ذلك فحينئذ لا يمكننا
ان نستدل بوجود الممكنات على وجود واجب الوجود
الثالث ان هذا العدم سابق على هذا الوجود ممتنع البقا
عند حصول هذا الوجود فكيف يعقل جعله موثرا فيه
الرابع انه لو كان الامر على ما قالوه فيلزمه ان يكون
للشىء مبادى لانهاية لها من العدمات وذلك محال
وذلك لان كل حقيقة فانها يصدق عليها سلب كل
ما عداها عنها وما عداها امور غير متناهية فهذا
الشىء الواحد من حيث انه ليس بمثلث يكون هذا
العدم مبدا له ومن حيث انه ليس بمربع يكون هذا
المفهوم الاخر مبدا له وهكذا القول فى العدمات

بلغ المقابلة

التى لانهاية لها الخامس ان جعل هذا العدم مبدا
لهذا الوجود من حيث ان يكون لهذا الوجود اول
لايتقرر الا بهذا العدم فلم لايجعل هذا الوجود مبدئا
لذلك العدم من حيث ان يكون ذلك العدم ذا اجزاء
لايتقرر الا بهذا الوجود واعلم انه لولا هذا البحث خبيا
جدا لكان للاطناب فيه مجالا قال الشيخ كل جسم
متحرك فحركته اما من سبب من خارج ويسمى حركة قسرية
واما من سبب فى نفس الجسم اذ الجسم لايتحرك بذاته
وذلك السبب ان كان محركا على جهة واحدة على
سبيل التسخير فيسمى طبيعية فان كان محركا حركات شتى
بارادة او غير ارادة او محركا حركة واحدة بارادة فيسمى
نفسانية التفسير هذا هو المصادرة الثالثة واقول
الجسم المتحرك لابد له من محرك ومحركه اما ذاته واما
غيره وذلك الغير اما ان يكون حاصلا فيه او يكون
مباينا عنه فنقول انه لابد لكل متحرك من محرك
فليسلم هنا فى هذا العلم الى ان يقيم البرهان فى
الفلسفة الاولى على ان كل ممكن لابد له من
مؤثر واما ان يمتنع ان يكون الجسم متحركا لذاته فهو
مقدمة برهنوا عليها فى العلم الطبيعى وحينئذ يثبت
لنا ان كل جسم فانه يتحرك لامر مغاير لذاته ثم
نقول ذلك المغاير ان كان مباينا عنه فذاك

هو التحريك القسرى واما ان يكون موجودا فى ذات
ذلك الجسم فنقول ذاك المحرك اما ان يكون
له شعور بذلك الاثر الذى يصدر عنه او لايكون
له به شعور وعلى التقديرين فالاثر الصادر عنه اما
ان يكون اثرا واقعا على نهج واحد واما ان يكون اثارا
مختلفة على مناهج مختلفة فيحصل من ضرب اثنين
فى مثلها اقسام اربعة الاول القوة الموجودة فى
الجسم التى لاشعور بها بما يصدر عنها ويكون
الصادر عنها اثرا واحدا واقعا على نهج واحد فهذا
هو المسمى بالطبيعة ومثاله الطبيعة الارضية فانها
تقتضى الاستقرار بشرط حصول ذلك الجسم فى
مكانه الطبيعى وهو الارض والحركة اليه بشرط
كونه خارجا عن ذلك المكان فالقوة الموجبة لهذا الاثر
ليس لها شعور ولا ادراك البتة فهذا الاثر اثر
واحد على طريقة واحدة القسم الثانى القوة
التى لاشعور بها بما يصدر عنها ثم انه يصدر عنها
اثار مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهذه هو المسمى
بالنفس النباتية فانها يفعل افعالا مختلفة بانها
تزيد فى طول الاعضاء وعرضها وعمقها وتفيدها
صورا مختلفة واشكالا متباينة وان بعضها عظم
وبعضها لحم وبعضها قلب وبعضها دماغ القسم

الثالث التي لها شعور بما يصدر عنها ويكون الاثر
الصادر عنها اثراً واحداً واقعاً على نهج واحد وهو
القوة المسماة بالنفس الفلكية الجسمانية وهو القوة
المباشرة للتحريك الفلكي واما القسم الرابع القوة التي
لها شعور بما يصدر عنها ويكون للاثر الصادر عنها
اثاراً مختلفة واقعة على مناهج مختلفة وهي النفس
الحيوانية الحالة في ابدان الحيوان الموجود في هذا
العالم فهذا تلخيص هذا الموضع واذا عرفت هذا
فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب فاما قوله كل جسم
متحرك فحركته اما من سبب خارج ويسمى حركة قسرية
واما من سبب في نفس الجسم اذ الجسم لا يتحرك
بذاته فتلخيصه ان يقال الجسم يستحيل ان يتحرك بذاته
بل لا بد من شيء اخر يحركه وذلك المحرك اما ان يكون
خارجاً عن ذاته واما ان يكون موجوداً فيها
والاول هو الحركة القسرية واما الثاني
وهو ان يكون ذلك المحرك موجوداً فيه فهو الذي
يسمى متحركاً من تلقاء نفسه واما قوله ذلك السبب
ان كان محركاً على جهة واحدة على سبيل التسخير
فيسمى طبيعة وان كان محركاً حركات شتى
بارادة او غير ارادة او متحركاً حركة واحدة بارادة
فيسمى نفساً فاعلم ان الاقسام الاربعة التي ذكرناها

مذكورة

مذكورة في هذا الكلام وذلك لان قوله ان كان محركاً
على جهة واحدة على سبيل التسخير فيسمى طبيعة فعبر
عن عدم الشعور بالتسخير واما قوله وان كان محركاً
حركات شتى فهذه اشارة الى القوة التي تصدر
عنها اثار مختلفة سواء كانت تلك القوة عديمة
الشعور كالقوى النباتية او كانت موجودة الشعور
كالقوى الحيوانية فثبت ان هذا الكلام مشتمل على
القسم الثاني والثالث واما قوله او محركاً حركة
واحدة بارادة فهذا هو القسم الرابع وهو النفس
الفلكية والحاصل انه سمى القسم الاول الطبيعية
والاقسام الثلثة الباقية نفساً فثبت ان
الكلام المذكور في الكتاب مشتمل على الاقسام
مطلب الاربعة التي ذكرناها قال الشيخ اسباب الاشيا
اربعة مبدأ الحركة مثل النجار للبيت المادة مثل
الخشب واللبن للبيت الصورة مثل هيئة البيت
الغاية مثل الاستكنان للبيت التفسير هذا
هو المصادرة الرابعة وفيها مسئلتان المسئلة
الاولى في تفسير العلل الاربع اعلم
ان تحقيق الكلام في هذا الباب ان يقال الذي
يحتاج الشيء اليه اما ان يكون جزءاً من
ماهيته او لا يكون اما الاول فاما ان يكون

جزاء به يكون ممكن الوجود وهو المادة كالطين
للكوز فان عند وجوده يكون الكوز ممكن الوجود
واما ان يكون جزا به يكون الشيء واجب الوجود
وهو الصورة مثل الكوز فان هذا الشكل متى
حصل كان الكوز واجب الحصول واما المحتاج
اليه الذى لا يكون جزا من ماهية المحتاج فهو
قسمان احدهما العلة الفاعلية مثل الرجل الذى
يدخل الكوز فى الوجود والثانى العلة الغائية
وهى الغرض الذى لاجله يقصد الفاعل ادخال
ذلك الفعل فى الوجود وهو كون الكوز بحيث يصلح
ان يشرب منه الماء واعلم ان الشيخ ذكر فى
الاشارات ان العلة الغائية علة فاعلة لعلية
العلة الفاعلية وهذا هو الحق الذى لا محيص عنه
المسئلة الثانية فى تقسيم كل واحد من هذه
الاقسام الرابع الى الاقسام الكثيرة قال الشيخ
كل واحد من ذلك اما قريب واما بعيد واما عام
واما خاص واما بالقوة واما بالفعل واما
بالحقيقة واما بالعرض التفسير اعلم ان كل
واحد من العلل الاربع المذكورة يمكن اعتبارها
بحسب الاوجه الثمانية المذكورة فى هذا الكتاب
وزاد فى الشفاء اربعة اخرى وهى انها قد يكون كلية

وقد يكون

وقد يكون جزئية وقد يكون بسيطة وقد يكون
مركبة فيكون المجموع اثنى عشر وجها فليعتبر هذه
الامور اولا فى العلة الفاعلية فيقول
الفاعل القريب هو الذى لا واسطة بينه وبين
المفعول واسطة مثل النفس لتحريك الاعضاء و
الفاعل العام هو الذى يشترك فى الانفعال عنه
اشياء كثيرة مثل الهواء المغير لاشياء كثيرة والفاعل
الخاص هو الذى لا ينفعل عنه الا شيء واحد
كالدواء الذى يتناوله زيد فيؤثر فى بدنه الخاص
لا فى بدن غيره واما الذى بالقوة فمثل النار بالقياس
الى ما لم يستعمل فيه ويصلح فيه بالقوة قد يكون
قريبة كقوة الكاتب على الكتابة واما الذى
بالفعل فكالنار بالقياس الى ما اشتعلت
فيه واما الفاعل بالحقيقة والذات فكالطبيب اذا
عالج والنار اذا احرقت وهو ان يكون العلة
مبدا بالذات لوجود ذلك الفعل واحدث من
حيث هى مبدا له والعلة الفاعلة بالعرض ما خالف
ذلك واحدث من حيث العرضية وهو على
اصناف فاحدها ان يكون هذا الفاعل فى
ازالة الضد فقط مثل السقمونيا فانه يزيل
الصفراء فيحصل البرد فيكون السقمونيا مبردا

كاليد لتحريك الاعضاء والبعيد
هو الذى بينه وبين المفعول صح

بالعرض من هذا الوجه وثانيها ان يوجد ما يمنع المؤثر
عن اثره فالذى يزيل ذلك المانع ينسب اليه ذلك
الاثر بالعرض مثل ازالة الدعامة حتى هدم السقف
فانه يقال هو الذى هدم السقف وثالثها مثل
ان يقال الطبيب يبنى فانه يبنى لا من حيث انه طبيب
بل من حيث انه بناء ورابعها ان يكون الفاعل بالطبع
او بالارادة متوجها الى غاية فيبلغها لكن يعرض
معها علة اخرى مثل الحجر يشج وانما يعرض
له ذلك لانه هابط بالطبع فلما اتفق ان وقع
راس انسان فى مهبط وقع ذلك الحجر على ذلك الراس
بثقله فلا جرم شجه واما الفاعل الكلى فهو مثل
الطبيب لهذا العلاج واما الفاعل البسيط فانه يكون
صدور الفعل عن قوة فاعلية واحدة فمثل الجذب
والدفع فى القوة الجاذبة والدافعة واما المركب
فان يكون صدور الفعل عن عدة قوى اما متفقة
النوع كقوم يحركون سفينة او مختلفة النوع كالجوع
الكاين عن القوة الجاذبة الحساسة ولما ذكر
الشيخ هذه التفاصيل فى الشفاء قال ويمكنك
ان تركب بعض هذه مع بعض قال ولنورد هذه
الاعتبارات ايضا فى المبادى المادية فالمادة القريبة
مثل الاعضاء للبدن والبعيدة مثل الاخلاط

بل الاركان

بل الاركان والعامة مثل الخشب للسرير والكرسى
وغيرهما والخاص فهو مثل الانسان لمزاجه المخصوص
لصورته المخصوصة قال وفرق بين القريبة
وبين الخاص فقد يكون السبب المادى قريبا وعاما
واما السبب المادى بالقوة وهو مثل النطفة
لبدن الانسان والخشب الغير المصور بالصناعة
لهذا الكرسى والسبب المادى بالفعل فهو مثل
بدن الانسان لصورته والسبب المادى
بالذات فهو الذى لذاته المخصوصة التى يقبل
صورة الشيء مثل الدهن للاشتعال والذى
بالعرض فكما يقال الماء موضوع للهواء وفى
الحقيقة مادة الماء هى الموضوعة للهوائية واما
المادة الكلية فهى كالخشب لهذا السرير واما
المادة البسيطة فهى كالهيولى الاولى لاشكالها
واما المركبة فكالاخلاط للبدن واما هذه
الاعتبارات من جهة الصورة فالصورة القريبة
مثل التربيع للمربع والبعيدة فمثل ذى الزاوية
له والصورة العامة والكلية واحدة وهى مثل
الجنس للنوع وكذا الخاصة والجزئية واحدة و
هى مثل حد الشيء او فصله او خاصته والصورة
بالقوة هى القوة مع العدم والصورة مع الفعل

فهى معروفة بالفعل والصورة البسيطة فمثل صورة
الماء والنار فانها حقيقة واحدة ولم تكون
حقيقتها من اجتماع عدة امور والصورة المركبة
فهى مثل الصورة الحيوانية التى انما يحصل من
اجتماع عدة امور واما اعتبارها من جهة الغاية
فالغاية القريبة كالصحة للدواء والبعيدة كالعدة
للدواء واما الغادة فهى كالغاية التى يكون غاية
بشيئين مختلفين مثل اسهال الصفراء فانه غاية لشرب
الترنجبين ولشرب البنفسج ايضا واما
الخاصة فمثل لقاء زيد صديقه فلانا واما
الغاية بالفعل وبالقوة فمثل الصورة بالفعل
وبالقوة واما الغاية بالذات فهى المعنى الذى
يطلبه الحركة الطبيعية والارادية لنفسها مثل
الصحة للدواء واما الغاية بالعرض فعلى
اصناف فمن ذلك ما يقصد لكن لا لاجل نفسه
مثل دق الهاون لاجل شرب الدواء ومن
ذلك ما يلزمه الغاية او يعرض لها اما ما يلزم
الغاية فهو الاكل فان غاية ~~التعوض~~ التغوط
وذلك لازم الغاية لا نفس الغاية بل الغاية
هى نفس غايته واما ما يعرض الغاية فمثل الكمال الجوع
الرياضة فان الرياضة قد يكون غاية لحصول

الكمال

الكمال ولكن المقصود من الرياضة ليس هو حصول
الكمال واما الغاية الجزئية فكقبض زيد على
فلان الغريم الذى كان القبض عليه هو المقصود
من السفر واما الغاية الكلية فكانتصاف
من الظالم مطلقا واما الغاية البسيطة فمثل
الشبع للاكل والغاية المركبة فهى مثل لبس
الحرير لاجل الجمال ولقتل القمل وهذا فى
الحقيقة علتان فهذا هو الكلام فى بيان هذه
الاقسام وهذا الفصل من اوله الى اخره
منقول من كتاب الشفا قال الشيخ الطبيعة
سبب على انه مبدأ للحركة لما هى فيه ومبدأ للسكون
بالذات لا بالعرض التفسير انا فى المصادرة
المتقدمة لخصنا الكلام فى تعريف ماهية
الطبيعة الا ان هذا التعريف المذكور فى هذا
الموضع هو المنقول من الحكيم الكبير فلعل
الشيخ انما اعاده لهذا السبب ولو انه ذكره فى
غير ذلك الموضع لكان اولى واعلم ان
ظاهر هذا الكلام يقتضى كون القوة الواحدة
علة لحركة محلها ولسكون محلها وذلك
باطل اما اولا فلان الجمع بينهما محال فالقوة الواحدة
كيف يكون موجبة لهما معا واما ثانيا فلان

بلغ المقابلة والتصحيح الى هنا

فلان السكون عدم الحركة فكيف يعقل كون المبدا مبدأ
لعدم اثره والجواب عن الاول انه لا يبعد كون الشئ الواحد
موجبا لامرين متنافيين بحسب شرطين مختلفين فالطبيعة
توجب الحركة بشرط كون الجسم حاصلا في الحيز الغريب
وتوجب السكون لاجل كون الجسم حاصلا في الحيز
الطبيعي والجواب عن الثاني ان الجسم اذا سكن
فهناك امران احدهما عدم الحركة والاخر استقراره
في ذلك الحيز وحصوله فيه وهذا المعنى باتفاق
الفلاسفة امر ثبوتي فانهم اجمعوا على ان الاين
عبارة عن حصول الجسم في مكانه واتفقوا على ان
هذا المعنى صفة موجودة وعرض حال في الجسم اذا عرفت
هذا فنقول ان اريد بالسكون عدم الحركة فذلك
لا يمكن جعله اثرا للطبيعة واما ان اريد كونه مستقرا
في ذلك الحيز فذلك يمكن جعله اثرا للطبيعة ومعلولا
لها واعلم انك لما علمت في الفصل المتقدم ان
العلة قد تكون علة بالذات وقد تكون علة بالعرض
لا جرم بين هاهنا ان الطبيعة في كونها موجبة للحركة
والسكون على الوجه الذي لخصناه موجبة بالذات
لا بالعرض واعلم انه متى صدق على الطبيعة
انها مبدا بالذات لهذا الاثر فقد صدق عليها
انها ليست بالعرض كذلك فيشبه ان يكون قوله

لا بالعرض

لا بالعرض كالتكرير الذي يذكر لاجل التاكيد ونظيره
قولهم في حد القياس انه قول مؤلف من اقوال
اذا سلمت لزم عنها قول اخر بالذات لا بالعرض
قال الشيخ الحركة كمال اول لما بالقوة من حيث
هو بالقوة وهو كون الشئ على حال لم يكن
قبله ولا بعده فيه **التفسير** هذه هو المصادرة الخامسة
واعلم ان هذا البحث انما جعله من مبادى
العلم الطبيعي لان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم
من حيث انه يتحرك ويسكن واذا كان كذلك كان
تصور الحركة والسكون جزءا من اجزاء موضوع هذا العلم
فلا جرم كان من المبادى ثم نقول الحكماء ذكروا في
تعريف الحركة وجوها التعريف الاول ان يقال اعلم
ان الشئ اما ان يكون بالفعل من كل الوجوه او بالقوة
من كل الوجوه او بالفعل من وجه بالقوة من وجه اخر
اما الاول وهو الذي بالفعل من كل الوجوه فهو الله سبحانه
فانه منزه عن طبيعة القوة والامكان وضرب من
الملائكة واما الذي بالقوة من كل الوجوه فهو محال
لانه في كونه بالقوة ليس بالقوة بل بالفعل واما الذي
بالفعل من وجه وبالقوة من وجه اخر فانه لا يمتنع خروجه
الى الفعل ثم ان خروجه الى الفعل اما ان يكون
دفعة واما ان يكون على التدريج فالاول يسمى كونا

لما حدث وفسادًا لما زال وبطل والثاني هو الحركة
فعلى هذا الحركة عبارة عن خروج الشيء في امر من
الامور من القوة الى الفعل يسيرًا او تدريجًا او لا دفعة
وطعن الحكيم في هذا التعريف فقال لا يمكن
تعريف قولنا يسيرًا يسيرًا على التدريج الا بالزمان
الذي لا يمكن تعريفه الا بالحركة فيلزم الدور وايضًا
قولنا لا دفعة لا يمكن تعريفه الا بالمعرفة بالآن
المعرّف للزمان المعرّف بالحركة فيلزم الدور والجواب
ان بناء هذا السؤال على انه لا يمكن تعريف المدة
والزمان الا بالحركة وهو عندنا باطل على ما سيأتي
تقريره والدليل على صحة ما قلناه ان تصور المدة
وتصور الماضي والحاضر والمستقبل تصورات
بديهية غنية عن التعريف بدليل انه حاصل لكل عاقل
ولمن لا يتعلم شيئًا من مباحث الحكماء ونقول
السؤال الواقع على هذا الكلام ان نقول الواقع على
سبيل التدريج غير معقول وذلك لانه اذا حصل
تغير فلا بد وان يكون قد حدث امرًا وزال امر
والا فالحال عند التغير كما قبل التغير فيلزم ان
يقال انه لا تغير عند حصول التغير وذلك
خلف محال اذا ثبت هذا فنقول لنفرض انه
حدث امر وذلك الذي حدث هو غير ما سيحدث

بعده

بعده او غيره والاول باطل لان الذي حدث الآن
فهو موجود الآن والذي سيحدث بعد ذلك ما حدث
الآن فهو معدوم الآن فلو كان هذا هو عين ذلك
لكان الشيء الواحد موجودًا ومعدومًا معًا وهو محال
فثبت ان الذي حدث الآن مغاير لما سيحدث
بعد ذلك وان الذي حدث الآن فقد حدث دفعة
وان الذي سيحدث بعد ذلك لم يحدث فيه شيء
البتة فثبت ان الحدوث على سبيل التدريج في
الشيء الواحد محال في العقول التعريف الثاني
للحركة ما ذكره الحكيم ارسطو فقال الحركة كمال اول
لما بالقوة من حيث هو بالقوة وتقريره ان الحركة امر
ممكن الحصول للجسم فالشيء اذا كان ممكنًا ثم صار مو
جودًا فذلك الوجود كمال له فالحركة اذن من الكمالات
لكنها يفارق سائر الكمالات من حيث انه لا حقيقة لها الا
التادي الى الغير وما كان كذلك فله خاصيتان
احدهما انه لا بد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون
هذا التادي تاديًا له والثاني ان ذلك التادي ما دام
باقيًا فانه يبقى منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون
متحركًا بالفعل اذا لم يصل الى المقصود وما دام كذلك
فقد بقي من كونه متحركًا امر بالقوة فثبت ان هوية الحركة
متعلقة بان يبقى منها شيء بالقوة وبان لا يكون ما هو

المطلوب من الحركة حاصلا بالفعل واما سائر الكمالات
فلا يحصل فيها واحد من هذين الوصفين فان الشيء
اذا كان مرتقبا بالقوة ثم صار مرتقبا بالفعل فحصول
المرتقبة من حيث هو هو لا يوجب ان سيعقب شيئا
اخر وايضا فعند حصولها لا يبقى منها شيء بالقوة اذا
عرفت هذا فنقول الجسم اذا كان في مكان وهو ممكن
الحصول في مكان اخر ففيه امكان امرين احدهما امكان
حصوله في ذلك المكان والثاني امكان التوجه اليه
فهذان الامران اذا حصلا كانا كما لين لكن التوجه
اليه مقدم على الوصول اليه والا لكان ذلك الوصول
دفعة لا على التدريج وقد فرضناه حاصلا في التدريج
فثبت ان هذا التوجه هو كمال اول للشيء الذي هو
بالقوة لا لكن لا من كل وجه فان الحركة يكون كمالا
للجسم من حيث انه جسم لا من حيث انه انسان
وانما هو كمال له من الجهة التي هو باعتبارها كان بالقوة
فالحركة كمال اول لما بالقوة من حيث هو بالقوة
واعلم ان هذا البيان لطيف دقيق الا ان السؤال
قائم عليه من وجوه الاول ان هذا تعريف للشيء بما هو
اخفى منه لان كل انسان يدرك ببديهة العقل التفرقة
بين كون الشيء متحركا وساكنا والامور التي ذكرتموها
لا يتصورها الا الاذكياء من الناس وتعريف

الواضح بالخفي مستنكر في المنطق الثاني انه لا يمكنكم بيان
كون الحركة كمالا اولا الا اذا اثبتم ان هذا الحدوث لا يكون
دفعة بل يسيرا يسيرا فصار هذا التعريف محتاجا في
ان يقدم العلم بان الشيء قد يحدث يسيرا يسيرا فان
كان تصور الحدوث على سبيل التدريج متوقفا على
تصور اصل الحركة على ما يقوله اصحاب هذا الحكيم فقد
فسد هذا التعريف وان لم يتوقف عليه فحينئذ يكون
تعريف الحركة خروج من القوة الى الفعل يسيرا يسيرا
اولى الثالث ان الجسم حال كونه متحركا هل هو في
المكان الذي انتقل عنه او في مكان اخر فان كان
الاول فهو بعد لم يتحرك وان كان الثاني فحينئذ
لا معنى لكونه متحركا الا انه عبارة عن حصول متوال
في احياز متلاصقة وحينئذ لا يكون الحركة كمالا اولا
يتبعه كمال ثان بل هو عين ذلك الذي سميتموه
بالكمال الثاني ولا يبقى لهذا الذي سميتموه بالكمال
الاول معقول محصول البتة التعريف الثالث
للحركة ما ذكره الامام افلاطن الالهي وهو ان الحركة	طون بد
عبارة عن الخروج عن المساواة ومعناه كون
الجسم بحيث لا يعرض لها آن من الآنات الا وحاله
في ذلك الآن بخلافه قبل ذلك وبعده التعريف الرابع

للحركة ما ذكره فيثاغورس وهو ان الحركة عبارة عن
التغيرية وهذا قريب مما ذكره افلاطن لانه اذا كان
فى كل آن يفرض مخالفا لحاله قبل ذلك الآن
كانت هذه الاحوال المتعاقبة المتتالية امورا متغايرة
فافلاطن عبر عن هذا المعنى بالخروج عن المساوات
وفيثاغورس عبر عنه بالغيرية وهو انها عبارة
عن الحصول الاول فى الحيز الثانى وتقرير هذا
سيأتى عن قريب على سبيل الاستقصاء قال
الشيخ سواء كان تلك الحركة اينا او كيفا او كما
او وضعا كالشيء يكون على وضع فى مكانه لم يكن
قبله ولا بعده فيه ولا يفارق كلية مكانه
التفسير لما ذكر الحركة وحقيقتها بين فى هذا
الفصل ان الحركة لا يقع الا فى هذه المقولات
الاربع وهى الاين والكيف والكم والوضع فهاهنا
يفتقر الى امرين احدهما ان هذه المقولات
قابلة للحركة والثانى ان ما سواها غير قابل للحركة
اما المقام الاول ففيه مسائل اربع المسئلة
الاولى فى تقدير الحركة فى الاين وهى
المسماة بالنقلة اعلم ان الجسم اذا حصل فى
حيز فكونه حاصلا فيه لا يقبل التفاوت

الحركة فى الاين

وذلك

ب

وذلك لانه اما ان يكون حاصلا فيه واما ان لا
يكون حاصلا فيه وليس بين حصوله فيه ولا حصوله
فيه واسطة لا يقال انه اذا خرج عنه بعضه ويبقى
فيه بعضه كان ذلك واسطة لانا نقول هو عبارة
عن مجموعه فاذا بقى فى ذلك الحيز بعضه فمجموع
ذلك المتمكن ما بقى فى ذلك المكان كما كان
فثبت انه لا واسطة بين هذين القسمين البتة واذا
ثبت هذا وجب ان يكون حدوث هذا الحصول
وحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة ولا يمكن
ان يكون ذلك على سبيل التدريج البتة واذا عرفت
هذا فنقول الجسم ما دام ذاته يكون حاصلا
فى ذلك الحيز فانه لا يكون متحركا فاذا صار لا حاصلا
فيه فحدوث هذا اللاحصول انما يكون دفعة
ففى الآن الذى هو اول آنات اللاحصول
لا بد وان يكون قد حصل فى حيز آخر ثم الكلام فيه
كالكلام فى الاول وحينئذ يرجع حاصل الكلام الى
ان الحركة عبارة عن حصولات متعاقبة فى احياز
متعاقبة وهذا هو المراد من قولنا الحركة عبارة
عن الحصول الاول فى الحيز الثانى فهذا الكلام
معقول مفهوم الا انه يتوجه عليه سؤالات
الاول ان حصول الجسم فى الحيز الثانى

نهاية الحركة ومقطعها وانما الحركة هو انتقاله من
الحيز الاول الى الحيز الثانى السؤال الثانى
هو انه لو كانت الحركة عبارة عن هذه الحصولات
المتعاقبة وكل واحد منها لا يقبل القسمة ولو
كان الامر كذلك لوجب ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء كل واحد منها لا يوجب القسمة وذلك
يوجب القول بالجوهر الفرد والجواب
عن الاول انه لا معنى لانتقال الجسم من حيز
الى حيز الا هذا الذى ذكرناه وهو انه كان حاصلا
فى الحيز الاول ثم صار فى الحيز الثانى وليس
بين هذين الحيزين متوسط البته وما ذكرتمو
من ان الانتقال من الحيز الاول الى الثانى
مغاير للحصول فى الثانى فهو عمل الوهم الكاذب
والخيال الباطل وذلك مما لا يلتفت اليه والذى
يقوى هذا الكلام ويقطع مادة هذا الخيال انا
نقول ان حال كونه متحركا هل هو حاصل فى
حيز ام لا فان لم يكن حاصلا فى حيز البته مع كونه
متحيزا وجسما فهذا عجيب وان حصل فى حيز
فهو حاصل فى حيز غير معين او فى حيز معين
والاول باطل لان ما لا تعين له فى نفسه فهو غير
موجود وما لا يكون موجودا فهو يمتنع حصول

الجسم

صح

الجسم فيه فثبت ان حال كونه متحركا لا بد وان يكون حا
صلا فى الحيز ولهذا التحقيق قال المحققون الخروج عن
الحيز الاول عبارة عن الدخول فى الحيز الثانى واما
الجواب عن السؤال الثانى وهو انه متى كانت الحركة
عبارة عن هذه الحصولات المتعاقبة وجب ان يكون القول
بالجوهر الفرد حقا فهذا الكلام لا دافع له المسئلة الثانية
اعلم ان قولنا الكم يقبل الزياده والنقصان بناء على
ان الكمية عرض قايم بالجوهر وقد عرفت فى باب
قاطيغورياس ان ذلك لم يثبت بالدليل واما الان فانا
لا نسلم هذا الاصل وننظر فى هذا الفرع قالوا الحركه فى
الكم يقع على وجهين احدهما التخلخل والتكاثف فقالوا
المراد من التخلخل هو ان يزداد مقدار الجسم من غير
ان ينضم اليه شيئ من خارج ومن غير ان يحدث فى
داخله شيئ من الفرج والتكاثف هو ان ينتقص مقدار
الجسم من غير ان ينفصل عنه شيئ ومن غير ان يحدث
فى باطنه شيئ من الاكتناز واحتجوا على صحت هذا المذهب
بامرين الاول قالوا انه ثبت ان المقدار كان فى محل وان
ذلك المحل من حيث هو هو لا مقدار له ولا حجمية له
واذا كان كذلك كانت نسبة ذلك المحل الى جميع المقادير
على السوية فكما يقبل القدر الكبير وجب ان يكون هو
بعينه قابلا للمقدار الصغير وبالعكس وللقائل ان يقول

الحركة فى الكم

لانسلم ان المقدار كان في محل ودلايلكم على ذلك قد
سبق ابطالها سلمنا ذلك لكن لا يلزم من هذا القدر صحة
مطلوبكم وذلك لان مقدار الفلك المعين حال في هيولى
لا مقدار لها في حد ذاتها مع ان توارد المقادير المختلفة
على الفلك ممتنع فكذا هاهنا الثاني قولوا الماء اذا استسخن
في الآنية المشدودة الرأس فانها تنشق وما ذاك الا ان
مقدار الماء الذي كان داخل الآنية قد ازداد فانشقت
الآنية ولقايل ان يقول لم قلتم ان السبب ما ذكرتم ولم
لا يجوز ان يكون السبب فيه شيئا آخر مجهول عندنا
وعندكم او يقول لم لا يجوز ان يكون الاجزاء المائية لما
لما سخنت تصاعدت وذهب كل جزء منها الى جانب آخر
فلما يقوى هذا المعنى عرض انشقاق الآنية ثم نقول
الذي يدل على فساد هذا المذهب وجوه الحجة الاولى انا بينا
انه يمتنع ان يكون المقدار حالا في محل بل هو جوهر قائم
بنفسه فزواله يكون فناء لذلك الجسم المخصوص الحجة
الثانية ان نسبة المادة الى المقادير الصغيرة والكبيرة
لما كانت متساوية كان بقاء الجسم على مقداره المخصوص
ممكنا متساويا والممكن المتساوي لا يكون دائما ولا اكثريا
فيلزم ان يكون بقاء كل جسم على مقداره المعين غير دائم
او غير اكثري الحجة الثالثة ان الآنية اذا كانت ضيقة
الرأس ثم مصصناها وبالغنا في المص فانها ربما انكسرت

الى الداخل ومذهبكم انه انما انكسر لان بالمص خرج بعض ما
كان فيه من الهواء الى ان صار بحيث لو خرجت البقية لزم
الخلاء ولو كان التخلخل على الوجه الذي ذكرتم ممكنا لوجب
ان لا ينكسر القارورة البتة لانا اذا مصصنا بعض ما كان
فيه من الهواء فالقدر الباقي ينبسط ويصير داخل القارورة
بذلك المنبسط مملوا فاذا مصصناه مرة اخرى بعض
ذلك المنبسط صارت البقية منبسطة مرة اخرى وعلى
هذا التقدير لا يلزم الخلاء البتة فوجب ان لا ينكسر القارورة
البتة الحجة الرابعة ان الجسم اذا ازداد مقداره فانا
نعلم ان القدر الزايد ذات قايمة بالنفس فالقول بان
الزايد مجرد الصفة مكابرة في البديهيات واما النوع الثاني
الحركة في الكم وهو النمو والذبول فهاهنا قد سلموا ان النمو
لا يحصل الا اذا اتصلت اجزاء الغذاء بالمغتذي وان
الذبول لا يحصل الا عند نقصان الاجزاء عنه فان كان
المراد من هذه الحركة هو هذا الاتصال وهذا الانفصال
فهذا معقول فان كان المراد غيره فغير معقول المسئلة
الثالثة اعلم ان الحركة في الكيف هو مثل ان يظهر
الضوء الضعيف ثم لا يزال يتزايد ويقوى الى ان يظهر
الضوء الكامل ومثل ان ياخذ الحصرم في حموضته
الى الحلاوة قليلا حتى يحصل الحلاوة الكاملة واعلم
انه وان كان كما قالوه في ظاهر الامر الا انه في الحقيقة

الحركة في الكيف

الحصرم ثمر العنب قبل ان ينضج

عبارة عن كيفيات متعاقبة وكل واحد منها فهو نفسه
لا يقبل الاشد والاضعف برهانه ان الضوء اذا ازدا
فهل حصل عند الازدياد شيء او لم يحصل فان لم
يحصل البتة فهو عند الازدياد كما هو قبل الازدياد
هذا خلف وان حصل امر زايد فهذا الذى حصل
الان هو عين ما كان حاصلا قبل ذلك الذى كان
موجودا لان الذى حدث الان ما كان قبل ذلك
الذى كان موجودا قبل ذلك حاصلا قبل ذلك فلو
كان هذا الذى حدث الان عين ما كان حاصلا
قبل ذلك لزم ان يصدق على الشيء الواحد انه كان
حاصلا قبل ذلك وانه ما كان حاصلا قبل ذلك وان
كان غيره فهذا الذى حدث الان له ماهية مخصوصة
والذى كان حاصلا قبل ذلك له ايضا ماهية مخصوصة
فهما ماهيتان حدثتا وتعاقبتا فثبت ان هذا الذى
يظن به فى الظاهر انه يتزايد ويتكامل قليلا قليلا
فان معناه فى الحقيقة يرجع الى تعاقب ماهيات فى
انات متعاقبة وذلك ايضا يوجب القول بالجوهر الفرد
المسئلة الرابعة قد ذكرنا ان الوضع عبارة عن
الهيئة الحاصلة للجسم بسبب ما بين الاجزاء الحاصلة
فيه من النسب وبسبب ما بين تلك الاجزاء وبين الامور
الخارجة عنها اذا عرفت هذا فنقول الفلك جسم

او غيره والاول محال لان الذى حدث الان ما كان قبل ذلك

الحركة فى الوضع

يمكن

يمكن فرض الاجزاء الكثيرة فيه وحينئذ يكون لكل واحد
من تلك الاجزاء نسبة مخصوصة الى الامور الخارجة
عنه فنقول اما النسب الحاصلة بين اجزايها فانها لا
تبطل لما ثبت ان الخرق على الفلك محال واما النسب
الحاصلة بين اجزائها وبين الامور الخارجة عنها فانها
تتبدل بسبب حركة الفلك على الاستدارة ولا معنى
للوضع الا الهيئة الحاصلة بسبب مجموع هاتين النسبتين
واذا حصلت النسبة بالتبدل فى العلة فقد حصل
التبدل ايضا فهذا هو اثبات الحركة فى الوضع واذ قد
لخصنا الكلام فى هذا البحث فلنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب اما قوله الحركة التى من كم الى كم يسمى حركة نمو
او تخلخل ان كان الى زيادة ويسمى حركة ذبول او تكاثف
ان كان الى النقصان فاعلم ان عندهم الكم يقبل
الزيادة والنقصان فالزيادة تارة يكون بالتخلخل
وتارة بالنمو وطريق اخر فى الحصر ان يقال الازدياد
الكم اما ان يكون بسبب انضمام شيء من الخارج
اليه وهو حركة النمو او لا بهذا السبب وهو حركة
التخلخل وايضا انتقاص الكم اما ان يكون بسبب
انفصال شيء عنه وهو الذبول او لا بهذا السبب
وهو التكاثف واما قوله والحركة التى من كيف الى
كيف ويسمى استحالة مثل الاسوداد والابيضاض

فاعلم انا قد تكلمنا فى وقوع الحركة فى الكيف وهاهنا
دقيقة لابد من الوقوف عليها وهى ان السواد والبياض
غير والاسوداد والابيضاض غير فالسواد والبياض
من مقولة الكيف والاسوداد والابيضاض هو الحركة
فان الاسوداد عبارة عن صيرورة الجسم متصفا
بالسواد بعد ان لم يكن كذلك فهذه الموصوفية المخصوصة
هى الحركة فى السواد واتصاف الجسم به يكون مغايرا
لنفس السواد فهذا هو المراد من قوله مثل الاسوداد
والابيضاض واما قوله والحركة التى من اين الى اين يسمى
نقلة فهذا هو منه اشارة الى ان هذه الحركة ليست
عبارة عن الانتقال من الاين الاول الى الاين الثانى وقد
علمت ما فى هذا المقام من الصعوبة واما قوله والحركة
الوضعية هى التى من وضع الى وضع والجسم فى مكانه
الواحد مثل الاستدارة على نفسه فهذا هو الاشارة
الى ما قررناه من اثبات الحركة الوضعية **المسئلة الخامسة**
فى بيان ان التغير الذى يكونه دفعة لا يكون حركة
قال الشيخ كل تغير دفعة لا يسمى حركة **التفسير**
قد ذكرنا ان خروج الشىء من القوة الى الفعل عندهم
قد يكون دفعة وقد يكون بالتدريج فالاول يسمى كونا لما
حدث وفسادا لما عدم والثانى هو المسمى بالحركة وقد
ذكرنا ما فيه من السؤالات **المسئلة السادسة** فى الفرق

ما بين

ما بين الحركة والتحريك والتحرك **قال الشيخ** كل حركة
يصدر عن محرك فى متحرك فهى بالقياس الى المحرك
الذى هو فيه تحرك وبالقياس الى ما عنه تحريك
التفسير هذا الكلام مشعر بان الحركة اذا اخذت
بالقياس الى المحرك فهو تحريك واذا اخذت بالقياس
الى المتحرك فهو التحرك وهذا الكلام باطل والشيخ
نقل هذا المذهب فى الفصل الاول من المقالة الثانية
من السماع الطبيعى من كتاب الشفا عن قوم ثم بالغ فى
ابطاله فلا ادرى كيف اختاره فى هذا الكتاب قال
فى الشفاء ثم من المشهورات ان الحركة والتحريك شىء
واحد فاذا اخذت الحركة باعتبار نفسها كانت
حركة واذا اخذت بالقياس الى ما فيه يسمى تحركا واذا
اخذت بالقياس الى ما عنه سميت تحريكا ثم انه بالغ
فى ابطال هذا الكلام واطنب وانا اقول الذى
يدل على فساد هذا المذهب ان التحريك عبارة عن
كون الفاعل مؤثرا فى وجود الحركة ومؤثريته الشىء
فى وجود الحركة مغاير لنفس الحركة ويدل عليه وجوه
الاول ان مؤثرية الشىء فى شىء اخر صفة للمؤثر وذلك
الاثر قد لا يكون صفة للمؤثر الثانى انه يصح ان
يعقل ذات الاثر مع الشك فى ان ذلك المؤثر هل اثر
فيه ام لا والمعلوم غير المشكوك الثالث ان مؤثريته

الشيئ في الشيئ نسبة مخصوصة بين ذات الاثر
وذات المؤثر والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما
والرابع ان المؤثريه في السواد والمؤثرية في البياض
والمؤثرية في الجوهر متساوية في كون الكل مؤثريه
ولخصوص كون الاثر سوادا او بياضا وجوهرا غير
مشترك فيه فالمؤثرية مغايرة للاثر فثبت ان الحركة
غير التحريك وبهذا الدليل بعينه يظهر ان الحركة
غير التحرك وهو قبول الحركة واعلم ان هذه المسائل
ضعيفة جدا وحاصلها يرجع الى ان كون المؤثر مؤثرا
في الاثر وكون القابل قابلا للاثر هل هو نفس ذلك
الاثر ولنا فيه ابحاث عميقة والذى ذكرناه كاف في هذ
المختصر المسئلة التاسعة في اقسام الحركات قال الشيخ
اقسام الحركات
كل محرك في متحرك فاما ان يكون قوة في جسم واما
ان يكون شيئا خارجا ويحرك بحركته في نفسه مثل
الذى تحرك بالمماسة وينتهى المحركون والمتحركون في
كل ترتيب الى محرك غير متحرك لاستحالة توالى الاجسام
متحركة بمتحرك بعضها لبعض الى ما لا نهاية له
تحرك
التفسير هذا الفصل شديد الالتباس عندى
وتلخيصه بحسب الممكن ان يقال كل متحرك فلابد له
من محرك وذلك المحرك اما ان يكون قوة موجودة
فيه او شيئا مباينا عنه ثم هذا اما ان يحرك غيره

يتحرك او لا في نفسه ثم يحرك ذلك المتحرك مثل انا اذا
اردنا ان نحرك جسما باليد فانا نحرك اليد اولا ثم
بواسطة تحريك اليد تحرك ذلك الجسم واما ان يكون
هذا المباين تحرك بان لا يتحرك في نفسه فخرج من هذا
القسم اقساما ثلثة الاول الشيخ لم يتعرض له
البتة واما الثانى فقد قال فيه ان هذه الاشياء التى
يتحرك اولا ثم يحرك غيرها ثانيا لابد من انتهائها
الى محرك غير متحرك والا لزم القول باثبات اجسام
متحركة يحرك بعضها بعضا الى ما لا نهاية له ولقائل
ان يقول لا يلزم من فساد القسم الثانى تعين القسم
الثالث بل متى فسد القسم الثانى بقى الحق اما القسم
الاول او القسم الثالث وذلك لان الاقسام المذكورة
ثلثة فلا يلزم من فساد الواحد منها تعين الثالث
لان يكون حقا وايضا فهب انه صح هذا الكلام الا
انه لم يظهر عندى ان الغرض من ذكر هذه المقدمه
في اى المطالب فبقى هذا الكلام مهملا الفصل
الثالث في بيان تناهى الابعاد وقال الشيخ
ولا يجوز ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من
الابعاد ولا خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب في
الطبع موجودا بالفعل بلا نهاية وذلك لان كل غير
متناه فيمكن ان نفرض في داخله حد ونفرض بعد

منه في بعض الجهات حدًّا اخر فاذا توهمنا بعدًا يصل
الحدين مختارًا الى غير النهاية لم يخل امّا ان يكون
ما يبتدى من الحدّ الثانى لو انطبق فى هذا الوهم على ما
يبتدى من الحدّ الاوّل فحاذاه وساواه ولم يفضل
عليه فليس بانقص ولا ازيد منه وكل ما هو مساوٍ
لما عن الحدّ الثانى فهو انقص مما هو مساوٍ لما عن
الحدّ الاوّل فيكون ما هو انقص وهذا خلف وان
فضل فهو متناه والفضل متناه فالجملة متناهية
فاذن لا يمكن ان يفرض بعد غير متناه فى خلاء او
ملاء فكذا القول فى الاعداد التى لها ترتيب فى
الطبع بل الامور التى لا نهاية لها هى فى العدم ولها
قوّة وجود وكل ما يحصل منها فى الوجود يكون
متناهيًا التفسير فنقول احتج الشيخ على تناهى
الابعاد من هذا الكتاب بدليلين الاوّل هو
الّذى نقلناه وتقريره انا نفرض خطًّا لا نهاية له
ولنفرض فيه مقطعًا فهو من ذلك المقطع الى ما
نهاية له خط ونضمّ اليه من هذا الطرف المتناهى
شبرًا اخر فهو مع هذا الشبر الى ما نهاية له خط ولا
شك ان هذا الثانى ازيد من ذلك الاوّل بهذا الشبر
ثم لنطبق على الناقص من هذا الطرف المتناهى فان لم
يظهر الفضل من الطرف الاخر لزم ان يكون الزايد

مساويا

مساويا للناقص وان ظهر الفضل فقد انقطع الناقص
فيكون متناهيًا زائدًا عليه بشبر واحد وهو متناهٍ
والمتناهى مع المتناهى متناه فيكون ان يكون الكل
متناهيًا هذا تمام البرهان فان قيل السؤال
على هذا الكلام من وجوه الاوّل ان تطبيق الجملة
الزايدة طرف على الجملة الناقصة لا يمكن الا بطريقين احدهما ان يجذب الخط الناقص حتى يصل
طرفه الى طرف الخط الناقص والثانى ان يدفع
الخط الزايد حتى يصل طرفه الى طرف الخط الناقص
لكن الجذب والدفع لا يعقل الا اذا كان الجانب
المجذوب عنه والمدفوع اليه متناهيًا لانّ على
تقدير ان يكون غير متناه فليس هناك موضع فارغ
حتى يدفع اليه او يجذب عنه فثبت ان هذا التطبيق
لا يمكن الا بالجذب والدفع وثبت انهما لا يعقلان
الا فى الخط المتناهى وثبت ان هذا التطبيق لا يمكن
فرضه الا اذا كان الخط متناهيًا فلو اثبتنا كون
الخط متناهيًا بواسطة هذا التطبيق لزم الدور
وهو فاسد السؤال الثانى من مذهب الفلاسفة
انّ النفوس الناطقة المفارقة عن الابدان لا نهاية
لها مع انّ دليل الزيادة والنقصان حاصل فيها
فانّ جملة النفوس التى فيها موجودة قبل هذا بمائة

طرف ٢

سنة اقل عددا من جملة النفوس التى هى موجودة قبل هذا
الزمان مقدار العدد الذى حدث من النفوس فى هذه المائة
سنة وحينئذ نقول عدد الجملة الناقصة ان كان مثل
عدد الجملة الزائدة كان الزائد مساويا للناقص هذا خلف
وان كان اقل منه لزم ان يكون عدد الجملة الناقصة متناهيا
والفضل متناه فالجملة متناهية مع انها عند الحكماء غير
متناهية السؤال الثالث الحوادث الماضية من زمان
الطوفان الى الازل اقل من الحوادث الماضية من زماننا هذا
الى الازل بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان
وحينئذ يجرى تلك الحجة فيها فيلزم ان يكون الحوادث
لها اول وذلك غير مقبول عند القوم السؤال الرابع
ان استمرار وجود الله تعالى من الازل الى هذا الزمان
الذى نحن فيه ازيد من استمرار وجوده من الازل الى الطوفان
بما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ يجرى
الحجة المذكورة فيه وذلك يوجب ان يحصل لدوام وجوده
تعالى اول وبداية تعالى الله عنه والخامس ان تضعيف
الالف مرارا لا نهاية اقل من تضعيف الالفين مرارا
لا نهاية لها وما كان اقل من غيره فهو متناه فيلزم ان
يكون غير المتناهى متناهيا هذا خلف السادس المدة
التى انقضت من زمان الطوفان اقل منه من المدة المنقضية
من الازل الى الآن ولها اول فيكون الازل له اول هذا خلف لا بقائها

المدة والزمان لها اول عندنا لانا نقول لا شك ان البارى
مقدم على العالم تقدما لا اول وذلك التقدم ليس الا بالمدة لا
نا لا نريد بالمدة الا امتداد الوجود وحينئذ يعود السؤال
فان قالوا عندنا البارى تعالى مقدم على العالم لا با
بالمدة الموجودة بل بالمدة المقدرة فنقول هذا الكلام
فاسد وبتقدير صحته فان الذى ذكرناه باق اما الاول
فلانه لما كان متقدما على الوجود كان امتداد وجوده حاصلا
قبل حصول العالم وكان امتداد عدم العالم حاصلا قبل
وجود العالم وكان هذا الامتداد محققا لا مقدرا واما ان
بتقدير صحته فالسؤال باق وذلك لان السؤال الذى
ذكرناه يوجب ان يكون لتلك المدة المقدرة اول وحينئذ
يلزم حدوث ذاته تعالى وانه محال السؤال السابع
صحة حدوث الحوادث لا اول لها اذ لو كان لتلك الصحة
اول لكان الحاصل قبل ذلك الاول هو الامتناع الذاتى
فيلزم ان يقال العالم انتقل من الامتناع الذاتى الى الامكان
الذاتى وهو محال فثبت انه لا اول لصحة حدوث
الحوادث ثم نقول صحة حدوث الحوادث من الازل
الى الطوفان اقل من صحتها الى الازل الى هذا الزمان
بمقدار ما بين زمان الطوفان الى هذا الزمان وحينئذ
يعود فيه طريق التطبيق فيلزم ان يكون لصحة حدوث
الحوادث اول مع انا بينا ان ذلك محال الثامن لنفرض

جملة متناهية من الاشياء فنقول جملة معلوماته نعم
مع هذه الجملة المتناهية فالناقص متناه والفضلة متناهية
فجملة معلومات الله تعالى متناهية وهذا باطل بالاتفاق
بين المتكلم والفلاسفة اما عند المتكلمين فلان معلوماته
غير متناهية واما عند الفلاسفة فلان الماهيات
النوعيه معلومة له مع انها غير متناهية عندهم فان
احد اقسامها هيات الطبايعية العدد وهي غير
متناهية السؤال التاسع الله تعالى معلوماته ازيد
من مقدوراته مع انه لا نهاية لكل واحد منهما العاشر
صحة حدوث الحوادث من الطوفان الى الابد الذى
لا اخر له ازيد من صحة حدوثها من وقتنا هذا الى الابد
الذى لا اخر له ويعيد فيه طريق التطبيق فيلزم اثبات
الاخر لهذه الصحة وذلك محال لانه لا يقول به احد
ولانه يلزم ان ينقلب الشئ عند حصول ذلك المقطع
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي وهو محال
السؤال الحادى عشر لناخذ العدد من الواحد الى
ما لا نهاية له من مراتب الزيادات جملة واحدة ولناخذ
من العاشر الى ما لا نهاية له من مراتب الزيادات ايضا
جملة اخرى ونقابل المرتبة الاولى من هذه الجملة بالمرتبة
الاولى من تلك الجملة والثانية من هذه بالثانية من
تلك وهكذا على الترتيب فان لم يظهر الفضلة كان

الزايد

معلومات الله تعالى ازيد من هذه الجملة

الزايد مساويا للناقص وان ظهر لزم التناهي في اخر المراتب
فيلزم ان يكون للعدد في جانب الزياده نهاية وذلك محال
في بديهة العقل الثاني عشر الواحد نصف الاثنين وثلث
الثلثة وربع الاربعة وهلم جرا الى ما لا نهاية له من
الامور النسبية ثم نقول لا شك ان مجموع هذه النسب
متناه مع اسقاط عشر مراتب منها اقل من هذا المجموع بدون
ذلك الاسقاط فوجب ان يكون مجموع هذه النسب متنا
هية مع انا بينا انها غير متناهية هذا خلف الجواب
اما السؤال الاول فجوابه ان يقول لا حاجة في التطبيق
المذكور الى الجذب والدفع بل يكفينا بناء الدليل على
التطبيق بحسب المراتب وبيانه انا نقابل الشبر الاول
من الجملة الزايدة بالشبر الاول من الجملة الناقصة و
الثاني من تلك الجملة بالشبر الثاني من هذه الجملة و
المراد من هذه التقابل هو انه كما ان ذلك الشبر هو
الشبر من تلك الجملة فكذلك هذا الشبر هو الشبر
الاول من هذه الجملة اذا عرفت هذا فنقول مرادنا
من التطبيق المذكور هذا القدر ومعلوم ان هذا لا
يحتاج في ثبوته الى الجذب ولا الى الدفع وحينئذ
نقول اما ان يحصل في مقابلة كل مرتبة من المراتب
الحاصلة في الجملة الزايدة مرتبة يساويها في الجملة
الناقصه اولا يكون كذلك فان كان الاول لزم ان

يكون الزايد مساويا للناقص وان كان الثانى فحينئذ
يصير الجملة الناقصه متناهية والفضله ايضا متناهيه
فيكون الجملة متناهية لا محاله ولقايل ان يقول انا اذا
اخذنا مراتب الاعداد من الواحد الى ما لا نهاية له فى طرف
الزياده جملة وايضا اخذنا مراتب الاعداد من العاشر
الى ما لا نهاية فى طرف الزيادة جملة اخرى ثم قابلنا
الاول من هذا بالاول من ذلك فعلى هذا التقدير
يلزم القول بكون الاعداد متناهية فى طرف الزيادة
وان هذا محال وللمجيب ان يجيب فيقول الفرق بين
البابين ان ها هنا الاجسام التى لا نهاية لها لما كانت
موجودة كانت الاشياء التى لا نهاية لها موجودة
فحينئذ يحصل التطبيق بحسب المراتب فى نفس الامر
بخلاف مراتب الاعداد فانه لا وجود لها فى الخارج و
ذلك ظاهر ولا فى الذهن لان الذهن لا يقوى على
استحضار ما لا نهاية لها على التفصيل فاذا كان
لا وجود لهذه المراتب الغير المتناهية فى الاعداد فلا
جرم لا يحصل التطبيق فيها فى نفس الامر فلم يلزم تنا
هيها فظهر الفرق واما السؤال الثانى وهو المعارضه
بالنفوس الناطقة فجوابه ان الحكماء قالوا كل ما له
ترتيب فى الطبع او فى الوضع فدخول ما لا نهاية له فيه
محال وكل ما لا يكون كذلك فدخول ما لا نهاية له

فيه غير ممتنع والنفوس الناطقة ليس فيها ترتب لا فى الوضع
ولا فى الطبع فظهر الفرق قال المتكلمون هذا الجواب فى
غاية الضعف لان هذا الدليل مداره على حرف واحد و
هو ان الجملة الناقصة ينقطع حال ما يكون الجملة الزايدة
باقية وذلك يقتضى كون الجملة الناقصه متناهية فوجب
ان يكون الجملة متناهية وهذا الحرف قائم سواء كان
لتلك الجملة ترتيب فى الطبع كما فى الفلك او فى الوضع كما فى
الابعاد او لا فى الطبع ولا فى الوضع كما فى النفوس واذا كان
وجه الدليل قائما فى الكل كان الضابط الذى ذكرتموه
عبثا ضايعا فهذا منتهى ما وصل الينا فى هذا الكلام
ونقول هذا الضابط الذى ذكره الحكماء معتبر جدا و
تقريره انه لما انطبق الشبر الاول من الجملة الزايدة
على الشبر الاول من الجملة الناقصه استحال ان ينطبق
الشبر الثانى من الجملة الزايدة على الشبر الاول من الجملة
الناقصه لانه لما تقابل الاول بالاول وجب ان
يتقابل الثانى بالثانى حتى يكون بحسب مراتب الاعداد
حاصلا واذا كان كذلك وجب انتهاء الجملة الناقصه
الى الانقضاء والعدم وذلك يوجب كونها متناهية
فهذا تقرير هذه الحجة فى العدد الذى له ترتيب فى
الوضع واما العدد الذى له ترتيب فى الطبع فكذلك
ايضا لان المعلول الاخير من الجملة الزايدة مقابل

بالمعلول الاخير من الجملة الناقصه والثانى بالثانى والثالث
بالثالث واذا كان الامر كذلك فلا بد من الانتهاء الى
واحد حاصل فى الجملة الزايدة لا يوجد فى الجملة الناقصه
ما يساويه فى المرتبة وذلك يوجب الانتهاء واما الكثرة
التى لا يحصل فيها ترتيب لا فى الوضع ولا فى الطبع فهذا
المعنى غير حاصل فيه لانا اذا قلنا هذه الجملة انقص
من تلك الاخرى وكلما كان انقص من غيره فهو متناه
فان عنينا بكونها متناهية انه قد حصل فى غيرها
ما لم يحصل فيها فحينئذ يصير معنى كونها متناهية هو انها
انقص من غيره وحينئذ يصير الاكبر عين الاوسط فى هذه
القياس وان عنينا بذلك وجوب انتهاء الناقص
الى مرتبة لا يبقى وراها غيره وهذا انما يعقل فيما له ترتيب
فى الوضع او فى الطبع فما لا يكون كذلك لا يحصل فيه هذه
المعنى وان اردنا به معنى ثالثا فذلك غير معقول
فثبت ان هذا البرهان انما يتم فى العدد الذى يكون له
ترتيب فى الوضع او فى الطبع وما لا يكون كذلك فانه لا
يجرى هذا الكلام والله اعلم **واما السؤال الثالث** وهو
المعارضة بالحركات الماضية **فجوابه** ان المحكوم
عليه بالزيادة والنقصان اما كل واحد من الحوادث
الماضيه واما مجموعها والاول يوجب تناهى كل واحد
من تلك الحوادث ونحن نقول به لان المحكوم عليه بالزياده

بلغ مقابلة

والنقصان

والنقصان يجب ان يكون موجودا لان المعدوم المحض
لا يمكن وصفه بالزياده والنقصان ومجموع الحوادث
لا وجود لها البتة فى الخارج ولا فى الذهن اما فى الخارج
فلان الموجود فى الخارج ابدا ليس الا الواحد واما
الذهن فلاجل ان الذهن لا يقوى على استحضار ما لا
نهاية له على التفصيل فثبت ان مجموع الحوادث معدوم
محض وثبت ان العدم المحض لا يمكن عليه الحكم بالزيادة
والنقصان وهذا بخلاف الابعاد فان جميع اجزائها موجودة
وبخلاف العلل فانه ثبت ان العلة يجب ان تكون حاصلة
حال حصول المعلول فلا جرم لو فرضنا عللا ومعلولات
لا نهاية لها لكان الكل موجودا دفعة واحدة فكان
يصح الحكم على ذلك المجموع بالزيادة والنقصان وظهر
الفرق **واما السؤال الرابع** وهو المعارضة باستمرار وجود
الله سبحانه **فجوابه** ان استمرار وجوده تعالى
من الازل الى الابد ليس معناه اعدادا متوالية متعاقبة
بل هو شيء واحد من جميع الوجوه بخلاف الاجسام فان
كل جزء منها مغاير للجزء الاخر **واما السؤال الخامس**
وهو تضعيف الالف مرارا لا نهاية لها مع تضعيف
الالفين كذلك **فجوابه** ان هذه الاعداد لا وجود
لها فى الخارج ولا فى الذهن وانما الحاضر فى العقل
اضافة معنى اللانهاية الى معنى التضعيف وذلك ليس

فيه الاضافة معنى الى معنى بخلاف الاجسام والعلل
فانها موجودة فى الخارج واما السؤال السادس وهو
المدة المنقضية من الازل فجوابه ما تقدم مما ذكرناه
جوابا عن دليلنا فى الحوادث الماضية واما الثامن
وهو المعلومات التى لا نهاية لها فجوابه ان العلم واحد
وانما التعدد فى التعلقات والنسب والاضافات وقد
ثبت انه لا وجود لها فى الاعيان وهذا هو الجواب بعينه
عن سؤال المعلومات والمقدورات واما العاشر
وهو صحة الحوادث الى ما لا اخر له فجوابه ان الصحة
المستقبلة لا وجود لها بحسب الاحاد ولا بحسب
المجموع بخلاف العلل والاجسام واما الحادى عشر
وهو سؤال مراتب الاعداد ومراتب الاضافات فجوابه
ان هذه النسب والاضافات لا وجود لها فى الاعيان
فلا يصح الحكم عليها بالزيادة والنقصان بخلاف
العلل والابعاد فانها موجودة فظهر الفرق
فهذا ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه الحجة والله اعلم
فلنرجع الى شرح الفاظ الكتاب اما قوله انه لا يجوز
ان يكون جسم من الاجسام ولا بعد من الابعاد ولا
خلاء ولا ملاء ولا عدد له ترتيب فى الطبع موجودا
بالفعل بلا نهاية واعلم ان من الناس من اثبت اجساما
غير متناهية واما جمهور المتكلمين فقد اتفقوا على

مطلب مهم

امتناع

كلح

امتناع ذلك الا انهم اتفقوا على انه لا نهاية للاحياز
الخالية خارج العالم وهذا البرهان كما يبطل القول
بوجود جسم لا نهاية له كذلك يبطل القول بوجود
خلاء لا نهاية له على ما صرح الشيخ به هاهنا والعجب
من المتكلمين ان الخلق منهم يحتجون هذا الدليل على
تناهى الاجسام ثم يثبتون احيازا خارجة خارج العالم
ولا يعلمون ان هذا الدليل كما يبطل القول بوجود
جسم لا نهاية له كذلك يبطل القول بوجود خلاء
او ملاء واعلم ان اعتماد المتكلمين فى الفرق بين البابين
على حرف واحد وهو انهم يقولون الاجسام ذوات
موجودة فيصح وصفها بالتطبيق والزيادة والنقصان
واعلم ان هذا الفرق ضعيف من وجهين الاول انا لا
نسلم ان هذه الاحياز الخالية عدم محض ونفى صرف
وذلك لانهم يصفون تلك الاحياز الخالية بصفات
كثيرة هى صفات وجودية ويدل عليه وجوه احدها
انهم يقولون العالم حصل فى حيز مخصوص ويصح
انتقاله من ذلك الحيز الى سائر الاحياز الخالية ولولا
ان كل واحد من تلك الاحياز متميز فى نفسه عن الحيز
الاخر والا لكان هذا الكلام محالا وثانيها انهم
يصفون هذا الخلاء بالصغر والكبر والمساحة والمقدار
فان البعد الذى بين طرفى الطاس اصغر مما بين

خالية

جدارى الصفة وذلك اصغر مما بين جدارى المدينة
وذلك اصغر مما بين السماء والارض وذلك اصغر
من الخلاء الذى لا نهاية له والذى يكون موصوفا
بالصغر والكبر والمساحة والمقدار فانه لا يكون عدما
محضا وثالثها انهم يدعون الضرورة بكون الاحياز
الفوقانية مغايرة للاحياز التحتانية وكذلك القول
فى اليمين واليسار والقدام والخلف والعدم المحض
والنفى الصرف لا يحصل فيه هذه الامتياز ورابعها هو
ان هذه الاحياز مشار اليها بالحس ومقصود اليها بالحركة
فان الجسم اذا انتقل من حيز الى حيز فاحد ذينك
الحيزين مطلوب والاخر مهروب وذلك ايضا فى العدم
المحض محال فالحس كيف يشير الى العدم المحض
فثبت بهذه الوجوه ان الخلاء الصرف ابعاد موجودة
واذا ثبت هذا بطل الفرق الذى ذكره المتكلمون وجرى
الدليل المذكور فى تناهى الابعاد الوجه الثانى فى بيان
ان الفرق الذى ذكره المتكلمون فاسد هو ان يقول
هب ان الخلاء عدم محض لكنكم مع ذلك تصفونه
بانه غير متناه وبالصغر والكبر وتحكمون عليه
بالمساحة والتقدير وتشيرون اليه بالحس فنقول
ان كونها معدومة لما لم يمنع من وصفها بهذه الاوصاف
فكذا كونها معدومة وجب ان لا يمنع من وصفها بصحة التطبيق

بحسب المراتب واذا كان الامر كذلك فحينئذ يجرى الدليل
فيه فثبت ان الذى ذكره المتكلمون من الفرق بين الخلاء
والملاء فاسد اما قوله ولا عدد له ترتيب فى الطبع فا
علم ان الاجسام والابعاد امور يحصل فيها ترتيب فى
الوضع واما العدد الذى يحصل ترتيب فى الطبع فهو اشارة
الى العلل والمعلولات وقد بينا ان هذا الدليل انما يتم
فى هذين الموضعين فاما العدد الذى لا يحصل فيه ترتيب
فى الوضع ولا فى الطبع فهذا الدليل لا يجرى فيه واما قوله
لا يجوز ان يكون ذلك موجودا بالفعل فالمراد ان هذا
البرهان المذكور انما يجرى فى المواد الموجودة بالفعل فاما
ما لا يكون كذلك فهذا الدليل لا يجرى فيه وهو احتراز
عن الحركات الماضية والمدة الماضية والمدة المستقبلة
ومراتب التضعيفات ومراتب الاعداد بالجملة فاكثر
الامور التى اوردناها فى السؤال واجبنا عنها فانها
امور غير موجودة فى الاعيان ثم ان الشيخ ابتداء
بذكر البرهان فقال ان كل غير متناه فيمكن ان نفرض
فى كله حد ونفرض بعد منه حدا اخر فى بعض الجهات
فاذا توهمنا بعدا يصل بين الحدين ممتدا الى غير
النهاية لم يخل اما ان يكون ما يبتدا عن الحد الثانى
لو اطبق على ما يبتدىء من الحد الاول لحاذاه او ساواه
ولم يفضل احدهما على الاخر او فضل واعلم ان هذا الكتاب الكلام ظ

ظاهر وذلك لان الخط الذي لا نهاية له اما من الطرفين
معًا او اما من احدهما فانه يمكننا ان نفرض فيه نقطة فيكون
ذلك الخط من تلك النقطة الى ما لا نهاية له خطًا ونضم
اليه من هذا الطرف المتناهي شبرًا اخر فيكون هذا الخط
من طرف هذا الشبر الى ما لا نهاية له خطًا اخر فاذا
اطبقنا في الوهم بين هذين الطرفين فاما ان يمتد الى
ما لا نهاية له من غير ان يظهر التفاوت بينهما اصلًا
او مع انه يظهر التفاوت فالقسم الاول باطل والا لزم
كون الزايد مساويًا للناقص وذلك محال وهذا
القدر من البيان كافٍ في ابطال هذا القسم الا ان
الشيخ بالغ في ابطال هذا القسم وقال كل ما لو اطبق
على شيء ولم يفضل عنه فليس بانقص ولا ازيد فلو
كان الماخوذ من الحد الثاني منطبقًا على الماخوذ من
الحد الاول من غير تفاوت كان مساويًا من غير
زيادة ونقصان لكن الماخوذ من الحد الثاني كان
انقص من الماخوذ عن الحد الاول فيلزم ان يكون المساوي
للشيء انقص منه وذلك محال واما قوله وان فضل
فهو متناه والفضل متناه فالجملة متناهية فالمراد
انه لما ثبت انه لابد وان ينقطع طرف الخط الناقص
فنقول انه متناه والفضل ايضًا متناهية والمتناهي
مع المتناهي متناه فالكل متناه وهو المطلوب واما

قوله

كله

قوله بل الامور التي لا نهاية لها في العدم ولها قوة و
جود وكل ما يحصل منها في الوجود يكون متناهيًا
واعلم ان ظاهر هذا الكلام فيه سؤال وهو ان
العدم نفي محض فكيف يقال الامور التي لا نهاية لها
في العدم والحكماء اشد انكارًا على من يقول العدم شيء
وظاهر الكلام انما يستقيم على هذا المذهب اما من ينكر
كون المعدوم شيئًا فكيف يليق به هذا الكلام وجوابه
ان المراد من هذا الكلام ان صحة حدوث الحوادث
لا ينتهي الى حد لا يبقى الصحة ويحصل الامتناع فعبر
الشيخ عن هذا المعنى بهذه العبارة وبعد الوقوف
على المعنى فلا مشاحة في العبارات وهذا اخر الكلام
في هذا الفصل **البرهان الثاني قال الشيخ** لو كان بعد غير
متناه خلاء او ملاء لكان لا يمكن ان يكون حركة
مستديرة فانا اذا اخرجنا من مركزها الى محيطها بحيث
لو خرج في جهته قاطع خطًا مفروضًا في البعد الغير
المتناهي على نقطة فانها اذا زالت تلك النقطة عن
محاذات المقاطعة الى المسامتة اذا صار في جهة اخرى
فيصير بعد ان كان المركز مسامتًا لها شيئًا من
ذلك الخط غير مسامت لشيء منه ثم يعود مسامتًا
فلابد من اول نقطة تسامت في ذلك الخط واخر
نقطة تسامت عليها لكن اي نقطة فرضت على خط

غير متناه فانا نجد خارجاً نقطة اخرى يمكننا ان نصلها
بالمركز فيكون القطع الحاصل اذا بلغته النقطة صاد
مسامتاً قبل اول ما سامته او بعد اخر ما تسامت
هذا خلف لكن الحركات المستديرة ظاهرة الوجود و
الابعاد الغير المتناهية ممتنعة الوجود التفسير
تقرير هذا الكلام ان يقال لو كان وجود بعد غير
متناه معقولاً لكان وجود خط غير متناه معقولاً
فلنفرض خطاً لا نهاية له ولتفرض كرة خرج من
مركزها خط متناه موازياً لذلك الخط الغير المتناهي
فاذا تحركت الكرة بحيث يصير ذلك الخط الموازي
مسامتاً فنقول انه ما كان مسامتاً ثم صار مسامتاً
فهذه المسامتة امر حادث ففي الان الذي هو اول ان
حدوث المسامتة لا بد وان يصير مسامتاً لنقطة
معينة لكن فرضنا ان ذلك الخط غير متناه يمنع من ذلك
لان كل نقطة فرضناها في الخط الغير المتناهي وحكمنا
بان تلك النقطة هي اول نقط المسامتة فان فوقها
نقطة اخرى وكانت المسامتة مع تلك النقطة الفوقانية
حاصلة قبل حصول المسامتة مع تلك النقطة التي فرضناها
اول نقط المسامتة فاذن فرض ان ذلك الخط غير
متناه يوجب ان يحصل فيه نقطة هي اول نقطة المسامتة
وان لا يحصل ذلك وهذا جمع بين نقيضين وهو محال

فوجب ان لا يكون ذلك الفرض محالا فان قال ما البرهان على
المسامتة مع النقطة الفوقانية يحصل قبل النقطة التحتانية
قلنا برهانه مبني على مقدمتين فالمقدمة الاولى انه اذا
كان الخط المتناهي الخارج من المركز موازيا لذلك الغير
المتناهي فاذا استدارت الكرة انتقل ذلك الخط من الموازاة
الى المسامتة ثم لا تزال تلك الكرة مستديرة وينتقل
تلك المسامتة من نقطة الى اخرى الى ان يصير ذلك الخط
قائما على الخط الذي هو غير متناه وذلك ظاهر المقدمة
الثانية وهي ان اوقليدس ذكر في المصادرات في
المقالة الاولى من كتابه ان لنا ان نصل بين نقطتين
بخط مستقيم فاذا كان كذلك فلا نقطة يمكن فرضها
في الخط الغير المتناهي الا ويمكننا ان نصل بينها وبين
مركز الكرة بخط مستقيم اذا عرفت هاتين
المقدمتين فنقول ان ذلك الخط المتناهي اذا زال عن
الموازاة الى المسامتة فاذا تسامت نقطة انطبق على
الخط الواصل بين تلك النقطة وبين مركز الكرة ويكون
انطباقه على الخط الواصل بين النقطة الفوقانية وبين
المركز قبل انطباقه على الخط الواصل بين النقطة التحتانية
وبين المركز ومن اراد ان يشاهد ذلك فليشكل حتى يجد
ما ذكرناه محسوسا وذلك يدل على ان المسامتة مع النقطة
الفوقانية تكون متقدمة على المسامتة مع النقطة التحتانية

ولقائل ان يقول هذه الحجة بان يدل على انه لا نهاية
للابعاد اولى وبيانه ان اعظم الخطوط المستقيمة هو محور
العالم فلنفرض الكرة التي ذكرتموها وهي غير كرة العالم
خرج من مركزها خط مواز لذلك المحور فاذا دارت الكرة
حتى صار طرف هذا الخط المتناهي مسامتا لطرف هذا المحور
فقد حدثت زاوية بسبب ميل هذا الخط عن تلك الموازاة الى
هذه المسامتة ولا شك ان تلك الزاوية قابلة للقسمة فالخط
الخارج على زاوية اضيق منها يكون طرفه مسامتا لا محالة
لنقطة فوق طرف محور العالم وذلك يدل على ما قلناه
ثم قالوا ومما يدل على ذلك انا لو فرضنا انفسنا واقفين
على طرف العالم الجسماني فان بديهة عقلنا تحكم حكما جزما
بانا في هذه الحالة نميز بين قدامنا وخلفنا ويميننا ويسارنا
ولا يمكننا ان نتشكك في هذه القضية كما لا يمكننا ان نشكك
انفسنا في سائر البديهيات فلو جاز الطعن في احد الجزمين
لجاز في البقية وحينئذ لا يمكن الحكم بصحة البديهيات
لاجل جزم العقل بها بل لابد من تصحيحها بالدليل لكن
الدليل موقوف على البديهيات فيلزم الدور فانا لو عر
ضنا على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرناها وعرضنا ايضا
على عقولنا هذه المقدمة التي ذكرتم هذين الدليلين منها
وجدنا هذه المقدمة اقوى عندنا الفطرة الاولى والعقل
السليم لم يتشوش بسبب اعتياد المجادلات والالف بكثير

الشكوك

الشكوك والشبهات ولذلك فان الذين بقوا على الفطرة
الاولى يحكمون بصحة تلك المقدمات فعلمنا ان هذه المقدمة
اولى بالقبول من تلك المقدمات قال الشيخ واذا كانت
الابعاد محدودة والجهات محدودة فالعالم متناه فليس
للعالم خارج واذا لم يكن له شيء من الخارج فالبارئ
سبحانه والروحانيون من الملائكة وجودهم عال عن
المكان وعن ان يكونوا في داخل او خارج التفسير من
اجل ان الابعاد متناهية امتنع ان يحصل وراء تلك
النهاية شيء من الجهات واذا ثبت هذا ثبت انه سبحانه
منزه عن الحيز والجهة ولانه لو كان في الحيز لكان اما
ان يكون داخل العالم او خارجه والاول باطل والا
لزم ان يكون حالا في هذه الاجسام او محلا لها وذلك
محال والثاني باطل لانه ثبت انه لا جهة خارج العالم
فامتنع حصول شيء في جهة خارج العالم ولما بطل
القسمان ثبت انه سبحانه وتعالى ليس في شيء من
الجهة الفصل الرابع في بيان ان الجهات لا يتحدد الا با
لمحيط والمركز وتفاريع الباب ولقد حاول هذا الفصل هذا
من هذا الكتاب بعبارة عقدة وانا ارى ان الاولى
ان اعبر عنها بالعبارة المفهومة التي ذكرتها في سائر
كتبه فنقول الجهة شيء موجود بدليل انه مقصد المتحرك
ومتعلق للاشارة ثم نقول ايضا وهي حد غير منقسم

ازلو انقسم لكان المتحرك اذا وصل الى نصف ذلك المنقسم
ثم بقى متحركا فان قلنا انه يتحرك بعد الى الجهة فالجهة
وراء المنقسم وان قلنا انه يتحرك عن الجهة فالجهة هى
ذلك المنفرد وما وراءه خارج عن الجهة وهٰهنا اخر الموضع
الذى غيرنا فيه لفظ الكتاب وبعد ذلك فانا نذكر لفظ
الكتاب ونفسره بقدر الامكان قال الشيخ كل جهة
فهى نهاية وغاية ويستحيل ان يذهب الجهة الى غير النهاية
اذ لا بعد غير متناه واذ لو لم يكن اليها اشارة لما كان
لها وجود واذا كان اليها اشارة فهى حد ليست وراء
ذلك ولو كانت حتما امعنتا اليه الجهة لم يحصل لم يكن
الجهة موجودة لشئ التفسير المدعى ان الجهة حد
وطرفا لا يقبل القسمة والشيخ احتج على صحته هذا من
وجهين الاول يستحيل ذهاب الجهة الى غير النهاية
لما ثبت ان القول بوجود بعد غير متناه محال بل لا
بد لكل بعد من طرف وحد وقد يكون ذلك الطرف
هو الجهة فى الحقيقة والثانى انا انما اثبتنا الجهة بطريقين احدهما كونها متعلق الاشارة الحسية وكونها
كذلك يقتضى كونها حدا لا ينقسم لان ما لا نهاية
لامتداده فان الحس لا يتناوله فكون الجهة متعلق
الاشارة الحسية يقتضى كونها طرفا لا ينقسم وحدا
لا ينقسم وهذا هو المراد من قوله وان لم يكن الاشارة

امتنعت خ

لما كان

لما كان لها وجود فاذا كان اليها اشارة فهى حد ليست
وراء ذلك والطريق الثانى من الطريقين اللذين بهما حكمنا
بثبوت الجهة اذا الجهة يكون مقصدا للحركة بمعنى ان المتحرك
يطلب الوصول اليه او الحصول فيه ولو كانت الجهة غير متناهية
لامتنع كونها كذلك لان الوصول الى غير المتناهى والانتهاء
اليه محال وهذا هو المراد من قوله لو كان حتى ما امعنت
اليه الجهة لو لم يحصل له حد ونهاية ولم يكن الوصول
اليه مطلوبا بالحركة فلم يكن مقصدا للمتحرك فلم يكن الجهة
موجودة لشئ فهذا تفسير هذه الالفاظ بقدر الامكان
قال الشيخ فالعلو والسفل وما اشبه ذلك محدودة
الاطراف ولا محالة ان حده بخلاء او ملاء وستعلم
انه لا خلاء فهو اذن ملاء وما يحدد الجهة قبل الجهة يتحدد باجسام كثيرة لكان السؤال باقيا فى اختلاف خواصها بل
يجب ان يكون الجهات متحددة بجسم واحد يكون اليه
غاية البعد والقرب منه محدودين فان الاجسام التى
تحتاج الى جهات متحددة تحتاج الى تقدم وجود هذا
الجسم وان يكون اختلاف جهاتها بالقرب منه والبعد
عنه ليس فى جانب دون جانب منه اذ لا تختلف جوانبه
بالطبع فيجب اذن ان يكون حاله فى اثبات الجهة حال
مركز او محيط لكن المركز يحدد القرب ولكن لا يحدد
البعد لان المركز الواحد يصلح ان يكون مركزا للدوائر

مختلفة الابعاد فيجب ان يكون على سبيل المحيط فان المحيط
الواحد كما يحدد القرب منه كذلك يحدد البعد منه
لمركز الواحد المعين **التقسيم** لما ثبت بالدليل الذى
ذكرناه ان للجهات اطرافا وحدودا غير قابلة للقسمة
فنقول هذه الحدود اما ان يفرض فى الخلاء او الملاء
لا جايز ان يفرض فى الخلاء لوجهين احدهما ان القول
بالخلاء باطل على ما سيأتى والثانى ان الخلاء بعد
متشابه الماهية وما كان كذلك امتنع ان يفترض هذه
الحدود بالطبع فثبت ان هذه الحدود انما تفرض فى
الملاء فنقول ذلك اما ان يكون جسما واحدا او اجساما
كثيرة والثانى باطل لان تلك الاجسام اما ان يكون
متباينة او متداخلة ويمتنع ان يكون متباينة لان على
هذا التقدير يكون كل واحد منها مختصا بجانب معين
من الاخر فيكون تلك الجوانب والاحياز مختصة بخواص
لاجلها استحقت حصول تلك الاجسام فيها فيكون
تخصيص تلك الجهات بتلك الخواص مقدما على
حصول تلك الاجسام فيها ومحددا لجهات لا بد
وان يكون مقدما فى الوجود على حصول تلك الجهات
واما ان كانت تلك الاجسام الكثيرة متداخلة كان
المحيط كافيا فى ذلك التحديد واما ان المحاط به
فيقع حشوا فى هذا الباب فثبت ان الجسم المحدد

الجهات

للجهات لا بد وان يكون واحدا فنقول هذا الجسم اما ان
يحدد الجهات على سبيل كونه مركزا او على سبيل كونه
محيطا والاول باطل لان المركز يكون القرب منه محدودا
واما البعد منه فلا يكون محدودا الا ان المركز الواحد يصلح
مركزا للدوائر مختلفة الابعاد الى غير النهاية فثبت ان
هذا الجسم الواحد انما يوجب تحديد الجهات على سبيل
ان يكون محيطا ثم نقول اختلاف الجهات اما ان يحصل
لاختلاف اجزاء المحيط او لا لهذا السبب والاول باطل
لانا سنقيم الدلالة بعد هذا على ان المحيط يجب ان
يكون احد اجزايه مخالفا للاخر ولما بطلت هذه الا
قسام ولم يبق الا ان هذا الجسم الواحد انما وجب تحديد
هذه الجهات بسبب ان المحيط كما يحدد القرب منه
كذلك يحدد البعد عنه لان غاية البعد عنه هو المركز
ومركز كل بقطعة معينة واعلم ان العيب فى هذه الحجة
كون التقسيم غير منحصر فى النفى والاثبات والضبط
الذى ذكرناه اقصى ما يمكن ذكره ومع ذلك فالتقسيم
غير يقينى اذا عرفت هذا الاصل فاعلم انه يتفرع
عليه مسائل **المسئلة الاولى** فى ان الحركة المستقيمة
ممتنعة على الافلاك **قال الشيخ** ويجب ان يكون
هذا الجسم غير مفارق لموضعه والاحتاج الى جسم
اخر يتحدد به الجهة التى يحتاج اليها اذا اعيد الى

موضعه بطبعه او بغير طبعه فانى لايكون لهذا الجسم مبدا
حركة مستقيمة لابالقسر ولابالطبع التفسير الدليل
على ان الحركة المستقيمة انما يحصل هناك حيز متروك
وحيز اخر مطلوب وهذا المعنى انما يحصل اذا كان كل واحد
من الحيزين مختصا بخاصيته لاجلها كان كذلك ولايجوز
ان يكون كذلك السبب هو هذا الجسم المفارق لان
تلك الخاصيته لما بقيت بعد مفارقة هذا الجسم امتنع
كونها معللة بهذا الجسم فوجب ان يكون السبب جسما
اخر فالجسم الذى فرضنا انه هو المحدد للجهات ليس
بمحدد للجهات هذا خلف فثبت ان هذا الجسم لايقبل
الحركة المستقيمة قسرا ولاطبعا المسئلة الثانية فى بيان
احوال الاجسام المستقيمة الحركة بالنسبة الى هذا
الجسم قال الشيخ والاجسام المستقيمة الحركة فانها
يحتاج الى جهات ويكون جهاتها مختلفة بالقياس
اليه فمنها ما ياخذ نحوه فيكون متحركا من الوسط الى
المحيط ومنها ما ياخذ بالبعد عنه فيكون من نحو
المحيط الى المركز التفسير الاجسام المستقيمة الحركة
قسمان منها ما يتوجه من المركز الى المحيط وهى الاجسام
الخفيفة الصاعدة ومنها ما يتوجه من المحيط الى
المركز وهى الاجسام الثقيلة الهابطة المسئلة الثالثة
فى بيان ان المحدد يجب ان يكون بسيطا قال الشيخ

ولايجوز

ولايجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منها
فانها حينئذ يكون قابلة للحركة المستقيمة فيكون حينئذ
محتاجة الى جهات يكون محصلة فيكون الجهات
موجودة دون وجود هذا الجسم وقبل تركبه هذا
خلف التفسير لو كان هذا الجسم مركبا من اجسام مختلفة
الطبايع لكان حال تركبه عن تلك البسايط يكون كل
واحد منها متحركا على الاستقامة ولكان حال انحلال
تلك الاجزاء وتفرقها يكون كل واحد منها متحركا على
الاستقامة لكنا بينا فى المسئلة المتقدمة ان الحركة
المستقيمة ممتنعة عليها ولقايل ان يقول لم لايجوز ان يقال
ان تلك الاجزاء وان كان كل واحد منها مخالفا للاخر
فى ماهيته وحقيقته الا ان كل واحد منها يقتضى لذاته
ان يكون متصلا بالاخر اتصالا لايقبل الافتراق
وعلى هذا التقدير لايلزم من تركيبها صحة الحركة المستقيمة
عليها وعندى ان الاولى ان يقول فى هذا الكتاب على
وجه اخر وهو ان يقال لو كان جرم الفلك مركبا لانتهى
تحليل ذلك التركيب الى اجزاء يكون كل واحد منها
فى نفسه بسيطا ولو كان كذلك لكان شكل كل واحد
من تلك الاجزاء كرة ولو كان كذلك لكان عند هو الكرة
اجتماعها يحصل الخلاء لكن الخلاء محال فكان القول
بتركيب الفلك محالا فان قالوا فهذا السؤال وارد

ايضا على القول بان الفلك بسيط لان الاجزاء المفترضة فيه يكون كل واحد منها بسيطا فوجب ان يكون شكل كل واحد منها هو الكرة وحينئذ يعود المحذور المذكور فنقول هذا غير وارد علينا لان الفلك اذا كان بسيطا كان جسما واحدا في ذاته كما هو عند احترينا على القول بان الجسم غير مركب من الاجزاء التى لا يتجزى واذا كان الامر كذلك فحينئذ يقتضى طباع ذلك الجسم الواحد ان يكون شكله هو الكرة ثم بعد حصول شكل الكرى لذلك المجموع فانه يفترض فيه الاجزاء لكان حصول الشكل الكرى للمجموع يمنع من حصوله لكل واحد من تلك الاجزاء المفترضة بعد ذلك فهذا له عن عايق ومانع وبسبب ان حصول الجزء متاخر عن حصول الكل بالرتبة وهذا بخلاف ما اذا كان الفلك مركبا من اجسام مختلفة الطبايع لان على هذا التقدير يكون حصول الجزء متقدما على حصول الكل بالرتبة ولا يمكن تقرير الوجه المذكور فيه فظهر الفرق بين البابين واعلم ان هذا الفرق مبنى على ان الجسم البسيط شئ واحد فى نفسه وان التفريق احداث الاثنينية لانه عبارة عن تبعيد المتجاورين وسنبين فى مسئلة الجزء الذى لا يتجزى ان هذا القول باطل فكان هذا الفرق المبنى عليه ايضا باطلا واعلم

ان

ان ظاهر كلام المنجمين يدل على ان الفلك مركب من اجزاء مختلفة الطبايع وذلك لان عندهم طبايع البروج مختلفة بدليل اثر الكواكب فى بعضها بخلاف اثره فى اخر واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ولقايل ان يجيب عنه فنقول لا يبعد وجود كواكب محسوسة يكون مركوزة فى فلك البروج فيختلف اثار تلك الكواكب المحسوسة بسبب انضمامها الى تلك الكواكب الصغيرة فهذا محتمل ولنرجع الى تفسير لفظ الكتاب اما قوله ولا يجوز ان يكون هنا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم عنه فهذا هو الدعوى واما قوله فانها حينئذ يكون قابلة للحركة المستقيمة فهذا هو الدليل ذكرناه وهو انها لو كانت مركبة لكانت قابلة للحركة المستقيمة ثم وهاهنا بحث وهو ان قوله لا يجوز ان يكون هذا الجسم مؤلفا من اجسام اقدم منه ان كان المراد من هذا التقديم التقديم الزمانى فالحركة المستقيمة لازمة لان التقديم الزمانى انما يحصل لو كانت تلك الاجزاء غير مركبة ثم انها تركبت على الشكل الفلكى ولو كان الامر كذلك لكان القول بالحركة المستقيمة لازما لا محالة اما اذا كان المراد من هذا التقدم بالرتبة والطبع وهو ان تلك الاجزاء مختلفة بالماهية الا ان ماهياتها يقتضى ان يكون البعض ملتصقا بالبعض على الوجه الذى يكون من مجموعها شكل الفلك فعلى هذا

ولمجيب ظ

صغيرة غير مر

التقدم التقدم الزمانى خ

التقدم خ

التقدير لايكون القول بالحركة المستقيمة لازمًا على ما قررناه
واما قوله بعد هذا فيكون حينئذ محتاجه الى الجهات يكون
محصلة فيكون الجهات موجودة دون وجود هذا الجسم
قبل تركيبه هذا خلف فاعلم ان هذا مكرر لان المقصود من
هذا بيان انه لو جازت الحركة المستقيمة عليها لوكانت
الجهات متحددة لا بهذا الجسم بل بجسم اخر وهذا عين
ما ذكره في المسئلة الاولى فيكون ذكره تكريرًا من غير فايدة

الفصل الخامس في احكام البسيطة والمركبة قال
الشيخ واعلم ان كل جسم اما بسيط اى غير مركب من
اجسام مختلفة الطبايع واما مركب منها والاجسام البسيطة
قبل الاجسام المركبة **التفسير** المقصود من عقد هذا
الفصل شرح خواص الاجسام البسيطة وقبل الخوض
فيها فانه يجب تفسير الجسم البسيط فنقول الجسم اما
ان يكون حقيقته انها يتولد من اجتماع اجسام يكون
كل واحد منها مخالفًا للاخر في صفته وطبيعته واما
ان لا يكون كذلك فالاول هو المركب والثاني هو
هو البسيط اذا عرفت هذا فلنشرع الان في ذكر
خواص الاجسام البسيطة **المسئلة الاولى** في بيان ان
لكل جسم بسيط حيزًا طبيعيًا **قال الشيخ** كل جسم
بسيط فانه لو ترك وطباعه غير مقسور لاختص بحيز
فاما ان يكون عن طبعه او غير طبعه لكنا قلنا ليس

عن غيره

بلغ مقابلة

كل جسم فله حيز طبيعي

عن غيره فهو عن طبعه **التفسير** كل جسم بسيط فانا
اذا فرضناه خاليًا عن كل ما يصح كونه خاليًا عنه فانه لا
بد له من حيز معين وجهة معينة ولا بد له من سبب وذلك
السبب اما طبيعته المخصوصة او غيره والثاني باطل لانا في
هذا الفرض قد ازلنا كل العوارض المفارقة فبقي ان يكون
السبب هو الاول **لقايل ان يقول** كما ان ذلك الجسم
اختص بالحصول في ذلك الحيز المعين فكذلك اختص با
لطبيعة التي يوجب حصوله في ذلك الجسم فان وجب
تعليل الحصول في الحيز المعين بالطبيعة وجب تعليل
الاختصاص بتلك الطبيعة بطبيعة اخرى ولزم التسلسل
فان قلتم الاحوال السابقة على حصول هذه الطبيعة
هي التي اعدت هذه المادة لقبول هذه الطبيعة بعينها
فلم لا يجوز ايضا ان يقال الاحوال السابقة على حصول
هذا الجسم في هذا الحيز هي التي اعدت هذا الجسم لان
يحصل في هذا الحيز المعين وايضا فالقطرة المعينة
من الماء مختصة بحيز معين من اجزاء كلية حيز الماء وما
ذلك الا لان الاحوال السابقة اعدت تلك القطرة
للحصول في ذلك الحيز المعين من اجزاء كلية حيز الماء
فلم لا يجوز مثله في كلية الماء ان يكون كذلك والذى
تحقق هذا ذلك هاهنا ان جماعة من الحكماء قالوا ان
الفلك لما استدار على ما حوله عرض لما قرب منه ان

صارحارًا لسبب قوة حركة الفلك وعرض لما بعد عنه
ان صار باردًا وعلى هذا التقدير فاختلاف طبايع
هذه الاجرام معلل باختلاف طبايعها فلما لم يبطل بالدليل
قول هولاء لم يصح ما ذكره الشيخ **قال الشيخ** وكذلك
فى كيفيته وشكله وكميته **التفسير** انه لما بيّن بالدليل
الذى ذكر ان كل جسم فلا بدّ له من حيّز طبيعى بيّن ان
ذلك الدليل بعينه يوجب ان يكون لكل جسم مقدارًا
طبيعيًا وشكلا طبيعيًا وكيفية طبيعية الا انا نقول
السؤال على الكل قايم وهو ما ذكرناه قال الشيخ
وقد تقسر فى الكيف والكم والشكل اما الكيف فكما
لما يسخن واما الكم فكالماء يتخلخل واما فى الشكل
فكالشمع لما يكثف وقد يفعل مثل ذلك فى الوضع
فيجذب الى غير وضعه **التفسير** لما بين انه لا بد لكل جسم
من اين طبيعى وشكل طبيعى وكيف طبيعى وكم طبيعى
ووضع طبيعى بيّن ان هذه الاحوال قد تتغير بالقسر
وذكر امثلتها وهو كلام ظاهر **المسئلة الثانية** فى بيان ان
الشكل الطبيعى للجسم البسيط هو الكرة **قال الشيخ**
كل شكل يقتضيه طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولا
شيئ مما ليس بكرة اجزاؤه متشاكلة فكل شكل طبيعى لجسم
بسيط كرة **التفسير** لما بين فيما مضى ان كل جسم
بسيط فلا بدّ له من شكل طبيعى بيّن ههنا ان ذلك

الشكل

الشكل الطبيعى هو الكرة وتقريره ان كل شكل يقتضيه
طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة ولا شيئ مما ليس بكرة
اجزاؤه متشاكلة ينتج من الضرب الاول من الشكل الثانى
انه لا شيئ من الشكل الذى يقتضيه طبيعة بسيطة ليس
بكرة وسلب السلب ايجاب فيلزمه فكل شكل ~~يقتضيه~~ طبيعى
لجسم بسيط فهو كرة **ولقايل ان يقول** قولكم كل شكل يقتضيه
طبيعة بسيطة فاجزاؤه متشاكلة منقوض بصور كثيرة
الاولى ان الشكل الكرى يقتضى الطبيعة ثم ان
الكرة المجوفة لها مقعّر ومحدّب ومقعرها يخالف
محدبها فى امور **احدها** فى المساحة فان مساحة محدّب
كل كرة اعظم من مساحة مقعرها **والثانى** ان محدب
كل كرة موصوفة بالتحدب ومقعرها موصوفة بالتقعر
وذلك امران مختلفان متضادان **والثالث** ان كل
فلك فانه يماسّ بمقعره شيئًا ويحدّ به شيئًا اخر على
سبيل الوجوب وهذه احوال مختلفة **الصورة الثانية**
ان كل فلك فهو جرم بسيط واحد ثم ان جرم الكواكب
مركوز فى بعض جوانب ذلك الفلك دون البعض فطبيعة
ذلك الفلك واحدة وقد اختلفت الاثار **الصورة الثالثة**
اذا انفصل الفلك الخارج المركز عن كلية فلك يبقى
متممان احدهما من داخل والاخر من خارج وكل متمم
فانه يكون مختلف الثخن لا محالة فههنا الطبيعة

واحدة وقد اختلف الاثار **الصورة الرابعة** المادة التي تولد
عنها بدن الحيوان اما ان يكون بسيطة او مركبة فان
كانت بسيطة فالقوة المصورة الحالة فيها وجب ان
يفيد اثرا متشابها فوجب ان يكون الشكل الذي للحيوان
هو الكرة هذا خلف وان كانت المادة مركبة والمركب
مركب عن البسائط فكل واحد من تلك البسائط يجب
ان تكون كرة فيلزم ان تكون الحيوان كرات مضمومة
بعضها الى بعض هذا خلف **الصورة الخامسة** ان كل واحد
من تلك الاجزاء المفترضة في كلية جرم الفلك بسيط
فيلزم ان يكون شكل كل واحد منها شكل الكرة وذلك
يمنع كون الفلك كرة وعذرهم عنه ان الجزء انما يحصل
بعد حصول الكل وكونه كذلك يمنع من كونه كرة
ضعيف لانه بناء على ان الجسم البسيط شيء واحد
في نفسه وان التفريق احداث لتلك الاجزاء وهذا عندنا
باطل بل التفريق عبارة عن تبعيد المتجاورين
وحينئذ يكون وجود الجزء متقدما على وجود الكل
السؤال الثاني ان يقول لو كان الشكل للبسيط
هو الكرة لوجب ان يكون شكل المركب ايضا هو الكرة
لان المركب لا معنى له الا البسائط المجتمعة فان كان
طبيعة كل واحد منها موجبة لهذا الشكل لم يكن
شيئا منها مانعا للاخر عن هذا التاثير لم يكن معينا له

عليه وحينئذ يلزم الكلام المذكور **فان قالوا** السبب
في كون هذه المركبات خالية عن هذه الشكل ان اليابس
يحفظ الشكل فاذا انفصل عن الكرة اليابسة قطعة
بقيت تلك القطعة بعد انفصالها على ذلك الشكل
وشكل قطعة الكرة لا يكون كرة فلهذا السبب بقيت
هذه المركبات عارية عن هذا الشكل فنقول فعلى
ما ذكرتم طبيعة تلك القطعة من الارض موجبة
لليبس وموجبة للشكل الكري وذلك اليبس عائق
عن هذا الشكل فيلزم كون الطبيعة الواحدة موجبة
اثرين متضادين متغايرين دفعة واحدة وذلك
محال **المسئلة الثالثة** في بيان ان العالم واحد **قال
الشيخ** بسائط العالم يحتوي بعضها على بعض
متادية الى حصول كرة واحدة **التفسير** اعلم
ان القوم يحتجون على ان العالم الجسماني واحد بوجهين
الحجة الاولى انه لما ثبت ان البسائط كرات وجب
ان يكون بعضها محيطا ببعض على وجه يحصل من
مجموعها كرة واحدة لانها لو كانت متباينة لزم وقوع
الخلاء وذلك محال **ولقائل ان يقول** لا نسلم ان الخلاء
محال ثم ان سلمناه فلم لا يجوز ان يقال هذه الافلاك
التسعة مع ما فيها من العناصر يكون مركوزة في ثخن
فلك اخر كما يكون كرة التدوير مركوزة في ثخن الفلك

الحامل ويكون فى ثخن ذلك الفلك الفا الف من الكرات
كلّ واحد منها مثل هذا الفلك الّذى نسمّيه بالفلك
الاعظم بل نقول لم لا يجوز ان يكون ذلك الفلك الكبير
يكون ايضًا مركوزًا فى ثخن فلك اخر وعند هذا يظهر
انّ الحق ليس الا قوله سبحانه وما يعلم جنود ربّك
الّا هو **قال الشيخ** الجزء من الجسم الطبيعىّ مكانه با
العدد غير مكان الجزء الاخر ولكن حيث اذا اتّصلت
الجزئيات طبيعة واحدة بسيطة لكلّها استحال
ان يكون حركاتها الّا الى جهة واحدة ومكانها الّا مكانا
واحدًا مشتركًا يكون امكنة كلّ واحد منها كالجزء من
ذلك المكان فيجب اذن ان لا يكون لبعضها مكان
ولبعضها مكان ليس من شان جملة المكانين ان يصير
مكانا للجملة فاذن المكان العام واحد فاذن لا مركز
لثقلين فى عالمين فاذن اجزاء العالم الكلى فى احيازها مترا
دفة فجملة العالم واحد ومتناه **الفقير هذا هو الحجة**
الثانية على انّ العالم واحد وتقريره انّ
الاجسام المتساوية فى الطبيعة والماهيّة يجب ان
يكون مجتمعة اجتماعا يحصل من مجموعها كرة واحدة
اذ لو لم يكن كذلك لكانت متباينة بالطبع فحينئذ
يلزم ان يكون الاشياء المتساوية فى تمام الماهية
والطبيعة يكون مختلفة فى الاثار واللوازم وذلك

محال

محال
اذا ثبت هذا ظهر انه لو حصل ارضان فى عالمين فكان
حصولهما فى ذينك العالمين امّا ان يكون بالطبع او
بالقسر والاوّل محال لما ثبت انّ الاشياء المتساوية
فى تمام الماهيّة يمتنع ان يكون متباينة بالطبع والثانى
محال والا لزم ان يكون ذلك القسر دائمًا وانّه
محال فثبت انّه يمتنع حصول ارضين فى عالمين وكذلك
حصول نارين فثبت انّ العالم واحد **ولقائل**
ان يقول الستم تقولون انّ الصورة الارضيّة امر
مغاير للبرد واليبس والكثافة وانهما معنى حال
فى المادّة يوجب هذه الاحوال الثلثة لولا العائق
وايضًا فمذهبكم ومذهب كلّ عاقل انّ الاشياء
المختلفة فى تمام الماهيّة لا يمتنع اشتراكها فى اللوازم
اذا ثبت هذا فنقول لم لا يجوز وجود ارضين
فى عالمين بحيث يكون الصورة المقوّمة لكلّ واحد
منها مخالفة بالماهيّة للصورة المقوّمة للاخرى
وان كانتا مشتركتين فى البرد واليبس والكثافة
واذا كان الامر كذلك لم يلزم من كون احد الارضين
فى هذا العالم وكون الارض الثانية فى العالم الاخر
بالطبع اختلاف المتماثلات فى اللوازم ثم نقول
لم لا يجوز ان نكون حصول كلّ واحدة من الارضين
فى عالم اخر يكون بالقسر وقوله القسر لا يدوم باطل

بما ان الافلاك الثمانية متحركة بطباعها من الغرب
الى الشرق ثم ان الفلك الاعظم يحركها على
سبيل القسر من المشرق الى المغرب فهذا تمام الكلام
في هذا الباب ثم لنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
قوله الجزء من الجسم الطبيعي مكانه بالعدد غير مكان
الجزء الاخر ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات طبيعة
واحدة بسيطة ككل ما استحال ان يكون حركتها كل آخر
الا الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا
يكون امكنة كل واحد منها كالجزء من ذلك المكان
فاعلم ان المراد منه انه لما كانت الارض جسما مخصوصا
له طبيعة مخصوصة فهذه القطعة من الارض وتلك
القطعة الاخرى وان كان مكان كل واحد منهما
مغايرا لمكان الاجزاء الا انه يجب ان يكون تلك
الاجزاء مجتمعة اجتماعا يكون مكان كل واحد من
تلك الاجزاء اجزاء لمكان الكل اذ لو لم يكن كذلك
لكانت الاشياء المتساوية في تمام الماهية مختلفة
في اللوازم وهي الامكنة المتباينة والاحياز المختلفة
واعلم ان قوله ولكن بحيث اذا اتصلت الجزئيات
طبيعة واحدة بسيطة ككل ما استحال ان يكون
حركاتها الا الى جهة واحدة ومكانها الا امكانا
واحدا مشتركا يكون امكنة كل واحد منها كالجزء

من ذلك

من ذلك المكان واعلم ان جملة هذا الكلام قضية
واحدة متصلة ومقدمها هو قوله اذا اتصلت الجزئيات
طبيعة واحدة بسيطة وتاليها قوله يكون امكنة كل
واحد منها كالجزء من ذلك المكان وحاصله يرجع
الى ما ذكرنا ان مكان الجزء يجب ان يكون جزء مكان
الكل اما قوله وكل ما استحال ان يكون حركتها الا
الى جهة واحدة ومكانها الا مكانا واحدا مشتركا
فهذا حشو وقع فيما بين مقدم المتصلة وتاليها و
الغرض منه ذكر مثال لكون الطبيعة واحدة و
هو كل اشياء يستحيل ان يكون حركتها الا الى جهة
واحدة ومكانها الا مكانا واحدا واما قوله فيجب
اذن ان لا يكون لبعضها مكان ولبعضها مكان
ليس من شان جملة المكانين ان يصير مكانا للجملة
فاعلم ان هذا هو الكلام الاول لان قوله يجب
ان لا يكون تلك الامكنة بحيث لا يحصل من مجموعها
مكان للجملة سلب للسلب وسلب السلب اثبات
فيكون معناه ان امكنة تلك الاجزاء يجب ان يكون
بحيث يحصل من مجموعها مكان الكل فيكون هذا
الكلام عين ما تقدم والعجب من الشيخ في كثرة اقدامه
على التكرير في مثل هذا الكتاب الصغير واما
بيان انه يمتنع حصول ارضين في عالمين على سبيل

القسم فلم يتعرض له فكانه كرّر هذا الكتاب في احد القسمين
واهمل القسم الاخر وهذا عجيب واما قوله فاذن لا
مركز لثقليين في عالمين فهذا هو التصريح بالمطلوب
وهو ظاهر الفصل السادس في نفي الخلاء وفي
نفي الملاء قال الشيخ وليس خارج عنه خلاء ولا
ملاء فانه لو كان الملاء موجوداً لكان ايضاً متناهياً ولو
كان الخلاء موجوداً لكان فيه ابعاد في كل جهة فكان يحتمل
الفصل في جهات كالجسم فحينئذ اما ان يكون ابعاد
الجسم تداخل ابعاده واما ان لا يكون فان لم يداخلها
كان فيما نفاه كان ملاء هذا خلف وان داخلها دخل
بعد في بعد فحصل من اجتماع بعدين متساويين بعداً
مثل احدهما هذا خلف التفسير المطلوب انه
ليس خارج العالم خلاء ولا ملاء واما نفي الملاء فقد
احتج عليه بان ذلك الملاء لو كان موجوداً لكان
متناهياً بناء على ما سبق ذكره من الدلالة الدالة على
تناهي الابعاد ولقائل ان يقول ان تلك الدلالة دلت
على تناهي الابعاد سواء كانت تلك الابعاد في الملاء او في
الخلاء فان اكتفيت في نفي الملاء خارج العالم بتلك
الدلالة فاكتف ايضاً في نفي الخلاء خارج العالم بتلك الدلالة
ايضاً فان ذلك الدليل قائم بنفسه في الصورتين
وللمصنف ان يقول اني اعوّل في نفي الخلاء خارج

العالم على تلك الدليل واعوّل في نفي الخلاء مع ذلك
الدليل على دليل اخر واما نفي الخلاء خارج العالم
فاعلم ان الدليل المذكور فيه لا يختص بنفي الخلاء خارج
العالم بل هو يدل على نفيه مطلقاً وتقريره انه لو حصل
الخلاء لكان ذلك الخلاء موجوداً له مقدار وابعاد
ممتدة في جميع الجهات وهذا محال فالقول بحصول
الخلاء خارج العالم محال واما المقدمة الاولى وهي
قولنا انه لو حصل هذا الكلام لكان موجوداً له مقدار
وامتداد في الجهات فيدل على صحتها وجوه الاول
انا نعلم بالبديهة ان الخلاء الذي يكون مقدار ذراع
نصف الخلاء الذي يكون بمقدار ذراعين وثلث
ما يكون بمقدار ثلثة اذرع وكل ما له نصف وثلث
وربع يكون ممسوحاً مقداراً فانه لا يكون نفياً محضاً
وعدماً صرفاً فان من المعلوم بالبديهة ان العدم المحض
لا يكون له نصف وثلث وربع بالاقل والاكثر والزائد
والناقص والمساحة والتقدير والثاني ان الخلاء
يمكن الاشارة الحسية اليه فيقال الخلاء من هاهنا
الى هناك طوله كذا وكذا وما كان متعلق الاشارة
الحسية امتنع ان يكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً وايضاً
فقولنا من هاهنا الى هناك اشارة الى المقدار والطول
وهذا حكم عليه بكونه موجوداً له مقدار وامتداد

والثالث ان الخلاء قد يحكم عليه بانه حصل
الجسم فيه ثم يقال خرج الجسم عنه وانتقل الى خلاء
اخر والخلاء محكوم عليه بكونه مقدرا للجسم وبان
الجسم حصل فيه تارة وانتقل عنه الى غيره اخرى
وكان ذلك لا يعقل في العدم المحض والنفي الصرف
فان حصول الجسم في العدم المحض وانتقاله من
عدم الى عدم اخر غير معقول الرابع هو انا اذا اشرنا
الخلاء الذي من هاهنا الى هناك فقولنا هاهنا
وهناك فصل مشترك بينه وبين الخلاء الذي
يكون خارجا عنه كما انا اذا اقلنا هذا السطح من هاهنا
الى هناك فاقول هاهنا وهناك اشارة الى فصل
مشترك بين هذا السطح وبين السطح الخارج عنه
المتصل به وكما ان ايقاع الفصل المشترك في السطح
يدل قطعا على كون ذلك السطح امرا موجودا فكذلك
ايقاع الفصل المشترك في الخلاء وجب ان يدل قطعا
على كون الخلاء موجودا له مقدار وامتداد في الجهات
فثبت بهذه الوجوه الجلية القوية انه لو حصل الخلاء
خارج العالم لكان ذلك الخلاء موجودا له قدر
وامتداد في الجهات اذا عرفت هذا فنقول قوله
لو كان الخلاء موجودا لكان فيه ابعاد في كل جهة اشارة
الى ما ذكرناه وقررناه بهذه الدلائل وقوله وكان

يحتمل

يحتمل
الفصل في جهات اشارة الى ما ذكرناه وقررناه في الوجه
الرابع واما المقدمة الثانية وهي قولنا الخلاء لا يمكن ان
يكون موجودا له قدر وامتداد في الجهات فالذي يدل
عليه لو حصل هذا الخلاء لكان اما ان يمتنع ان يدخل
فيه الجسم او يمكن والقسمان باطلان فبطل القول
بوجوده وانما قلنا بان القول بامتناع دخول الجسم فيه محال لانه لو كان كذلك لكان ذلك الخلاء مانعا من نفوذ الجسم فيه
بالمقدار الذي يمنع من نفوذ جسم اخر فيه فيكون ملاء
فليزمه ان يكون الخلاء ملاء هذا خلف وانما قلنا ان
القول بامكان دخول الجسم فيه محال ايضا لان
بتقدير حصول هذا الدخول لكان اما ان يكون البعدان
باقيين او يكونا معدومين او يكون بعد المتمكن
باقيا ولا يكون بعد المكان باقيا او يكون بالعكس
منه وهو ان يكون بعد المكان باقيا ولا يكون بعد المتمكن
باقيا والقسم الاول باطل لان بتقدير نفوذ بعد الجسم
في بعد الخلاء يحصل من اجتماع بعدين متساويين بعد مثل
احدهما وذلك محال والقسم الثاني محال لانه
يقتضي ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا في مكان
معدوم والقسم الثالث محال لانه يقتضي ان يكون
المتمكن الموجود حاصلا في مكان معدوم والقسم الرابع
محال لانه يقتضي ان يكون المتمكن المعدوم حاصلا
في مكان موجود وهو محال ولما ثبت بالدليل ان تقدير

بلغ التصحيح

نفوذ بعد الجسم فی بعد الخلاء لا بد وان یكون الحال
علی احد هذه الاقسام الاربعة وثبت انها باسرها
باطلة فثبت ان القول بنفوذ بعد فی بعد محال واعلم
ان الشیخ ابطل القسم الاول واهمل ذكر الاقسام
الثلثة الاخیرة لظهور فسادها ولقایل ان یقول
ادعی ان القول بنفوذ بعد فی بعد محال فی بدیهة
العقل او تسلم انه لا بد فی بیان امتناعه من الدلیل
فان ادعیت انه معلوم الامتناع فی البدیهة فاكتف
بهذه الدعوی واترك الاستدلال وایضا فالقا
یلون بالبعد یدعون البدیهة فی صحة ذلك
فانهم یقولون نعلم بالبدیهة ان بین طرفی الطاس
بعد مخصوص ومقدار معین وانه هو الذی ینفذ
جرم الماء فیه فاذا اخرج الماء من الطاس وانتقل
الهواء الیه فانه ینفذ بعد الهواء فی ذلك البعد الممتد
بین طرفی الطاس فهم لا یدعون البدیهة فی صحة
ذلك فلیس ادعائكم ان امتناعه معلوم فی بدیهة
العقل باولی من ادعائهم انه معلوم الصحة فی بدیهة
العقل واما ان ادعیتم الاستدلال فنقول
ما ذكرتموه لا یصلح دلیلا علی ذلك فان المعقول من
نفوذ احد البعدین فی الاخر هو انه لا یبقی واحد
منهما مباینا عن الاخر ولا یكون مجموعهما ازید

مقدارًا

مقدارًا من الواحد والا لم یكن كلیة احدهما نافذة فی كلیة
الاخر فان كان المراد من نفوذ بعد فی بعد لیس الا هذا
وهو ان لا یكون مقدار المجموع زایدًا علی مقدار الواحد ثم
انكم ان ادعیتم ان ذلك باطل بالبدیهة كان ذلك
اعادة للدعوی من غیر الدلیل والحاصل ان نفوذ البعد
فی البعد یقتضی زیادة العدد ولا یقتضی زیادة المقدار
والا لما كان النفوذ حاصلا فان ادعیتم ان عند نفوذ
البعد فی البعد لا بد وان یحصل زیادة العدد فهذا
مسلم ولكن لا یضرنا وان ادعیتم انه لا بد وان یحصل
زیادة المقدار فهو باطل لان معنی النفوذ هو ان لا یبقی
شیء من احدهما مباینا لشیء من الاخر وعند هذا الفرض
یمتنع حصول الزیادة فی المقدار فثبت ان هذه الحجة
ضعیفة ولنا علیه اسولة اخری ذكرناها فی الكتاب
الكبیر قال الشیخ والاجسام المحسوسة یمتنع علیها
التداخل من حیث لا یصح ان یوهم علیها التداخل وهی
الابعاد فانها لا لاجل انها ابعاد یمانع عن التداخل لا
لانها بیض او حارة او غیر ذلك فالابعاد لذاتها لا یتدا
خل التفسیر هذا هو الحجة الثانیة علی امتناع تدا
خل الابعاد وتقریرها ان بدیهة العقل حاكمة بان
هذه الاجسام الكثیفة متمانعة عن التداخل ثم قال
الشیخ علة هذا الامتناع هی انها ابعاد لا لانها بیض

تداخل الاجسام

اوحارة اوغير ذلك وهذا الكلام في غاية الرضا وه قال
الحاصل ان الموجب لهذا الامتناع نفس البعدية لانفس
امر مغاير للبعدية وهذا ادعاء نفس محل النزاع فان
الخصم يقول مذهبي ان المانع منه امر سوى البعدية
وتمام تقرير هذا السؤال هو ان العلم بان المانع هو
نفس البعدية لاغير اما ان يكون علما بديهيا او استدلا
ليا فان كان بديهيا كان العلم بامتناع نفوذ بعد في
بعد يكون بديهيا فكان هذا ادعاء البديهة في محل
النزاع وان كان استدلاليا فلا بد فيه من الدليل
وهو لم يذكر شيئا البتة وايضا ولقايل ان يقول
انا نرى الجسم كلما كان اشد كثافة كان النفوذ فيه
اصعب وكل ما كان اقل كثافة كان النفوذ فيه اسهل
والخلاء هو المقدار الخالي عن جميع جهات الكثافة بالكلية
فلم لا يجوز ان يقال المانع من هذا النفوذ هو الكثافة
فلما لم يحصل الكثافة البتة في الخلاء فلا جرم لم يمتنع
نفوذ غيره فيه وبالجملة فنحن في مقام السؤال يكفينا
مجرد المطالبة وعليكم اقامة البرهان القاطع على ان
هذا الامتناع لا موجب له الا مجرد البعدية وهم لم
يذكروا فيه شيئا الا فضلا عن الحجة والبرهان قال
الشيخ بل يجب ان يكون مجموع بعدين اعظم من
الواحد لمجموع واحدين اكثر من واحد وعددين اكثر

بمجموع لف

من عدد

من عدد ونقطتين اكثر من نقطة ليس كبر لان النقطة لا
حصة لها في الكبر بل في العدد والبعد له حصة في الكبر
كالعدد له حصة في الكثرة التفسير هذه هي الحجة
الثالثة على امتناع تداخل الابعاد تقريرها ان مجموع
البعدين يجب ان يكون اعظم من الواحد قياسا على ان
مجموع واحدين اكثر من واحد وعددين اكثر من عدد
ولقايل ان يقول انكم بينتم في علم المنطق ان التمثيل
باطل وانه لا يلزم من ثبوت حكم في موضع ثبوت مثله
في موضع اخر هذا اذا ذكر بين الصورتين معنى جامع
واما هاهنا فانتم قستم احدى الصورتين على
الاخرى ولم تذكروا جامعا خياليا فكان هذا القياس
اضعف بكثير من اقيسة الفقهاء والنحويين فكيف يجوز
الالتفات اليه والذي يحقق هذا هو انا نعلم بالبديهة
ان مجموع الواحدين ازيد من الواحد وحده فهل نعلم
ببديهة العقل ان مجموع البعدين اللذين ينفذ احدهما
في الاخر يكون ازيد مقدارا من البعد الواحد ومعلوم
ان ذلك باطل فان بديهة العقل حاكمة بان تقدير
النفوذ يمتنع حصول الزيادة الا اذا قيل ان القول
بالنفوذ باطل معلوم الامتناع في بديهة العقل فحينئذ
يكون هذا رجوعا الى ادعاء البديهة في اول الدعوى
ومعلوم انه باطل واما قوله ومجموع النقطتين اكثر

من نقطة لان النقطة لا حصة لها فى الكبر بل فى العدد
والبعد له حصة فى الكبر كالعدد له حصة فى الكثرة
فاعلم ان هذا جواب عن سؤال مقدر وهو ان يقال
ليس اذا فرضنا ان خطا ماس خطا اخر بطرفيه فطرفا
الخطين قد صارا واحدا فى الوضع والاشارة وذلك
يقتضى تداخل تينك النقطتين بالاسر فاذا جوزتم
تداخل النقطتين بالاسر فلم لا يجوز تداخل البعدين
فاجاب عنه بان النقطة ليس لها مقدار فلا
يلزم من اجتماعهما حصول الزيادة فى المقدار ولقائل
ان يقول هذا الجواب ضعيف وبيانه من وجهين
الاول ان اجتماع البعدين انما يوجب حصول
الزيادة فى المقدار اذا لم يكن كلية احدهما نافذة فى
كلية الاخر اما اذا حصل النفوذ بالكلية فهناك
يمتنع حصول الزيادة فى المقدار فثبت ان ادعاء
انه يلزم من اجتماع البعدين حصول الزيادة فى المقدار
انما يصح لو ثبت ان نفوذ بعد فى بعد محال فان
كانت هذه المقدمة بديهية فاتركوا هذه التطويلات
وان كانت برهانية فانتم بينتم امتناعها بقولكم
ان اجتماع البعدين يوجب الزيادة فى المقدار ونحن
بينا ان هذا انما يصح لو ثبت امتناع النفوذ على
الابعاد فيلزم توقف الدليل على المدلول والمدلول

على الدليل وهو باطل الوجه الثانى هو انه كما يعقل
تماس الخطين بنقطتين فكذلك يعقل تماس السطحين
بخطين وتماس الجسمين بسطحين وعند حصول هذا
التماس يلزم تداخل الخطين وتداخل السطحين وعند
مع ان مقدار الخطين ليس ازيد من مقدار الخط الواحد
ومقدار السطحين ليس ازيد من مقدار السطح الواحد
فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز مثله فى هذا الموضع فان
قالوا الخطان اذا تداخلا فانما تداخلا فى جانب
العرض والخط لا مقدار له فى جهة العرض والسطحان
اذا تداخلا فانما تداخلا فى جانب العمق والسطح لا
مقدار له فى جانب العمق فثبت ان الاشياء التى ينفذ
بعضها فى بعض فانه ليس لها مقدار البتة من الاعتبار
الذى حكمنا عليه بالتداخل بخلاف مسئلتنا هذه فان
الابعاد لو تداخلت لكان لها مقدار من حيث انها
صارت متداخلة فوجب ان يحصل الازدياد فى المقدار
نقول فحينئذ يعود البحث الاول وهو ان الازدياد
فى المقدار انما يحصل لو امتنع النفوذ بالكلية وانتم
بينتم امتناع النفوذ بالكلية على وجوب الازدياد
فى المقدار فيلزم الدور وهو محال قال الشيخ ولو
كان الخلاء موجودا لما كان يختص فيه الجسم المحيط
الا بجهة تتعين والاجسام التى فى الاحاطة انما تتعين

جمانتها بجهة هذا المحيط فيجب ان يكون لهذا المحيط
جهة اذ لذاته ليس له جهة بل بحسب شيئ اخر التفسير
اعلم ان هذا هو الحجة الرابعة على نفي الخلاء وتقريرها
ان يقول لو حصل الخلاء خارج العالم لكان ذلك
الخلاء متشابه الاجزاء في تمام الماهية ولوازمها ولو
كان كذلك لكان حصول العالم في بعض اجزاء ذلك
الخلاء مع جواز حصوله في سائر اجزاء ذلك الخلاء
ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وانه
محال فيفتقر في تقرير هذه الحجة الى مقدمات
المقدمة الاولى انه لو حصل الخلاء لكان ذلك
الخلاء غير متناه ولقائل ان يقول السلم قلتم ليس
خارج العالم لا خلاء ولا ملاء فلم لا يجوز ان يقال
الخلاء الموجود مقدار متناه وهو المقدار الذي
يحصل فيه جسم العالم واما الخارج عنه فلا
خلاء ولا ملاء فعند هذا لا يمكنكم ان يقولوا لم
حصل هذا العالم في هذا الجزء من الخلاء دون
سائر الاجزاء المقدمة الثانية هب انا نقول الخلاء
لا نهاية له لكن لم قلتم ان ذلك الخلاء لا نهاية
له متشابه الاجزاء وهذه المقدمة لا بد من دليل
عليها وحجة وذلك لان الخلاء موجود يمكن ان
يفرض فيه الابعاد الثلثة فيحصل هناك امور
ثلثة

ثلثة احدها الابعاد المفروضة في ذلك الخلاء وثانيها
كون الخلاء قابلا لتلك الابعاد وثالثها ذات الخلاء
وهو الذي عرضت له قابلية هذه الابعاد واما الابعاد
المفروضة في الخلاء فهي اعراض موجودة في ذاته واما
قابلية ذاته لتلك الابعاد فهي ايضا امور عارضة
لتلك الذات لان قابلية الشيئ للشيئ نسبة بين
ذات القابل وذات المقبول والنسبة بين الشيئين
مغايرة لهما ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد
مغايرة لها ومتاخرة عنهما فثبت ان قابلية الابعاد
مغايرة للذات التي عرضت لها هذه القابلية اذا ثبت
هذا فنقول هب ان اجزاء الخلاء متساوية في هذه الابعاد
وفي قابليتها لهذه الابعاد لكن لم قلتم ان تلك الاشياء
التي هي المعروضة لهذه القابلية متساوية في تمام
الماهية فان هذه المقدمة غير بديهية بل لا بد
في تقريرها وتصحيحها من الحجة والبرهان والقوم
ما ذكروا في هذا الباب شيئا فضلا عن حجة وبرهان
المقدمة الثالثة هب انا نقول ان اجزاء الخلاء متسا
وية في تمام الماهية لكن لم لا يجوز ان يقال الفاعل
المختار خصص تحصيل العالم في بعض الخلاء دون
البعض بمجرد ارادته وحينئذ يرجع الكلام الى انه
يفعل موجودا مؤثرا بالقصد والاختيار بحيث يرجح

اصطرفي الممكن على الاخر والكلام فههنا يرجع الى الكلام
تمسك به الحكماء في مسئلة القدم وهو المشهور المقدمة
الرابعة هو ان القول بالفاعل المختار باطل الا انه
يشاهد ان كل واحد من الاشخاص الحيوانية والنباتية
والمعدنية مختصة بصورة مختصة وحيز مخصوص ومقدار
مخصوص مع انه لا يمتنع في العقل ان يحصل خلاف ذلك
وضده فاختصاص كل واحد من الاجسام السفلية بصفا
تها الخاصة اما ان يكون لانه وقع ذلك من غير مرجح
وان كان لا بد له من مرجح لكن ذلك المرجح فاعل مختار
وان كان ذلك المرجح موجبا بالذات الا ان كل حادث
فانه مسبوق بحادث اخر والحادث المتقدم اعد المادة
لقبول الحادث المتاخر وعلى هذا الترتيب يكون قبل كل
حادث حادث لا اول له فاذا عقلنا ذلك في اختصاص
هذه الاجسام السفلية بهذه الصفات المخصوصة فلم
لا يجوز مثله في اختصاص كل العالم الجسماني بموضع
معين من الخلاء الذي لا نهاية له وذلك بان يقال
حصل في ذلك المعين لا لمرجح او يقال حصل فيه بتخصيص
الفاعل المختار او يقال انه كان قبل ان يحصل في هذا
الحيز من الخلاء كان حاصلا في حيز اخر وكان حصوله
في الوقت المتقدم في ذلك الحيز من الخلاء اعده لان
يحصل في الوقت المتاخر في الحيز الثاني من الخلاء وعلى

هذا الترتيب فقد كان حصول هذا العالم في كل جزء من اجزاء
الخلاء مسبوقا بحصوله في جزء اخر من الخلاء وهكذا الى
ما لا نهاية له فثبت ان كل ما يقولونه في الاعراض المخصوصة
للاجسام السفلية فنحن نقوله في اختصاص كلية العالم
بالحيز المعين من الخلاء والله اعلم ولنرجع الى تفسير
الالفاظ اما قوله ولو كان الخلاء موجودا لما كان تخصص
فيه الجسم الا بجهة يتعين جهاتها بجهة هذا المحيط فالمراد انه
لو كان الخلاء موجودا لوجب ان يحصل كرة العالم الجسماني
في حيز معين من ذلك الخلاء اما قوله فالاجسام التي في
الاحاطة انما يتعين جهاتها بجهة هذا بسبب المحيط فالمراد
منه انه بين فيما تقدم ان جهات الاجسام التي في الاحاطة
انما يتعين بسبب المحيط والمركز فذلك المحيط هو العلة
لحصول الجهات المختلفة واما قوله فيجب ان يكون لهذا
المحيط جهة بحسب شيء اخر فالمراد منه انه لو كان الخلاء موجودا
لكان بعض اجزائه جهة وحيزا لهذا المحيط فيكون تعين
ذلك الجهة وذلك الحيز متقدما على حصول هذا المحيط
لكن تعين كل جهة وحيز انما يكون بسبب محيط اخر و
يلزم التسلسل واثبات ما لا نهاية له من الاجسام بالحيز
المعين في الخلاء الصرف محال لانه يقتضي ترجح احد
طرفي الممكن من غير مرجح على الاخر لكنا قد تكلمنا على
هذه المقدمة بالاحاطة فيه الى الاعادة قال الشيخ

ولوكان خلاء لكان لهذا الجسم حيز من الخلاء مخصوص ووراءه
احياز اخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها حيزه ولا يتحدد
هي بحيزه فلم يكن وقوعه في ذلك الحيز الا اتفاقا والاتفاق
يعرض عن امور قبل الاتفاق يتأدى الى الاتفاق ليست
باتفاق فيكون حينئذ امور سلفت ادت الى تخصيص هذا الحيز
فلهذا الجسم في ذاته حيز اخر والسؤال في ذلك الحيز ثابت
بل يجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا اين ولغيره
به الحيز والاين وهذا لا يمكن الا ان يكون الخلاء معدوما
والا لكان في الخلاء حيز دونه وكانت الاحياز لا يختلف
من جهة ما هي في الخلاء فلم يكن ان يختلف في اجسام اولى بان
يختلف بغيرها الا ان يكون حيزا اولى بجسم من حيز
اخر فيكون طبايع الاحياز في الخلاء مختلفة وهذا محال
فاذن ان كان خلاء لم يكن فيه لا سكون ايضا ولا حركة
طبيعيه ولا قسرية لان القسرية ما يسلب حركة او
سكونا طبيعيا **التفسير** اعلم ان هذا الفصل كلام
مكرر ليس فيه فائدة زايدة البتة وهو عين ما تقدم
ذكره ولا باس بان نفسر كلمة كلمة ليظهر انه ليس
فيه فايدة زايدة اما قوله لوكان خلاء لكان لهذا الجسم
حيز من الخلاء مخصوص فالمراد انه لو فرض خلاء لكان
غير متناه والعالم ثبت انه متناه واذا كان كذلك
فيلزم ان يكون العالم حاصلا في بعض اجزاء الخلاء فقط

ولقايل ان يقول لما جوزتم ان يقال ان الخلاء موجود
متناه والخارج عنه لا خلاء ولا ملاء واذا كان هذا الخلاء
متناهيا فلعله لا يفضل مقداره على مقدار العالم وعلى
هذا التقدير يبطل قولكم ان العالم يكون حاصلا في بعض
اجزاء الخلاء دون بعض **فان قلتم** الخلاء لو كان
متناهيا لكان مشكلا فيكون جسما **فنقول** هذا
الكلام ان تم كان كافيا في ابطال القول بالخلاء فكان
نصب الدليل الذي اطنبتم في تقريره ضايعا عبثا واما
قوله فوراءه احياز اخرى خارجة عن حيزه لا يتحدد بها
حيزه ولا يتحدد هي بحيزه فهذا اشارة الى ان ذلك
الحيز المعين من الخلاء الذي حصل فيه العالم يكون محاطا
باحياز اخرى خالية ولا يكون لشيء من هذه الخلاءات
تاثير في تحديد الاخر فنقول هب انه لا تاثير للبعض في
تحديد البعض فلم قلتم انه يلزم من هذا القدر كون جميع
اجزاء الخلاء متساوية الماهية وقد عرفت انه لم يتقرر
هذه المقدمة بكلام يفيد شبهة فضلا عن حجة واما
قوله والاتفاق يعرض عن امور قبل الاتفاق يتأدى
الى الاتفاق ليست باتفاق فيكون حينئذ امور سلفت
ادت الى تخصيص هذا الحيز فمعناه ان الموجبة للاحوال
الاتفاقية امور يتقدمها وتلك الامور لا تكون اتفاقية
وهو مثل ان انسانا خرج من بلده لغرض ان يصل الى

قرية فاتفق ان عثر وقت مرورة على كنز فهذا العثور
اتفاقي والموجب لحصوله هو خروجه عن البلد الى القرية
وذلك الموجب ليس باتفاقي فثبت ان الامور الاتفاقية
لابد من انتهائها عند التصاعد الى اسباب طبيعية واما
قوله فهذا الجسم له في ذاته حيز اخر فالسؤال فيه عايد
فمعناه انه لو كان حصوله في الحيز المعين اتفاقيا فهذا
يقتضي ان يحصل له حيز اخر طبيعي لما بينا ان الاتفاقيات
مسبوقة بالامر الطبيعي لكن اي حيز في الخلاء الذي لا نهاية
له لو فرض طبيعيا فالسؤال فيه عايد بعينه **ولقايل
ان يقول** انا قد اوردنا السؤال على هذا الحرف فانا
قلنا لم لا يجوز ان يكون الموجود من الخلاء ليس الا القدر
الذي حصل فيه العالم واما الخارج عنه فانه لا خلاء
ولا ملاء ثم وان سلمنا انه لا نهاية للخلاء فلم قلتم
ان اجزاء الخلاء متشابهة فانكم ما ذكرتم عليه حجة
ولا دليل ثم وان سلمنا القول بالموجب ولكن لا نزاع ان
كل واحد من هذه الاجسام الحيوانية والنباتية مختصة
بحيز معين ومقدار معين وشكل معين مع انه كان يجوز
في العقل حصول اضدادها ومعانداتها ولا جواب لكم
الا ان تقولوا ان كل حادث فانه مسبوق بحادث اخر
كان ذلك المتقدم قاعدا للمادة لقبول هذا المتاخر
واستمر هذا الترتيب لا الى اول واذا اعقلتم ذلك

فلم

فلم لم تعقلوا مثله في حصول كل العالم في حيزه المعين
واما قوله ويجب ان يكون مثل هذا الجسم لا حيز له ولا
اين ولا لغيره له الحيز والاين **فمعناه** ان جسم العالم
يجب ان لا يكون له جهة ولا حيز ولا جانب وانه يحدث
في داخله بسبب ما يحصل فيه من المحيط والمركز احياز
مختلفة للاجسام المختلفة واما قوله وهذا لا يمكن الا
ان يكون الخلاء معدوما **ولقايل ان يقول** انا قد بينا
انه لو حصل خلاء متناه بمقدار ما حصل فيه جسم العالم
لحصل هذا المعنى فثبت ان حصول ما ذكره لا يتوقف
على عدم الخلاء واما قوله والا لكان في الخلاء حيز دونه
تكانت الاحياز لا تختلف من جهة ما هي في الخلاء فلم
يكن بان يختلف باجسام اولى من ان يختلف بغيرها
فالمراد منه انه لو حصل الخلاء لكان متشابه الاجزاء
فلم يكن حصول حصول العالم في بعض جوانبه اولى
من حصوله في ساير الجوانب هذا هو المرة الثالثة
لتكرير هذا الكلام من غير فايدة فالعجب من الشيخ انه
في هذا الكتاب الصغير كيف كرر هذا الكلام في الموضع
الواحد ثلث مرات من غير فايدة **قال الشيخ** وكيف
يكون في الخلاء حركات والحركات تختلف بالسرعة والبطء
بقدر اختلاف المتحركات والمتحرك فيه كلما كان اغلظ
كانت الحركة فيه ابطاء ونسبة السرعة الى البطوء في

المسافة نسبة المسافتين فى الغلظ والرقة حتى انها كلما
كانت زايدة فى الرقة ازدادت الحركة سرعة فيكون
نسبة زمان الحركة فى الملاء الى زمان الحركة كنسبة
معاوقة ذلك الخلاء الى معاوقة ملاء ارق منه على نسبة
الزمانين فيكون مقاومة موهومة لو كانت لكانت مساوية
اللامقاومة واللامقاومة مساوية لمقاومة لو كانت
اويكون الحركة فى الخلاء فى زمان غير منقسم هذا خلف
ايضا التفسير هذا هو الحجة الثالثة فى ابطال القول
بالخلاء واعلم ان هذه الحجة لا يختص بابطال قول من
يقول الخلاء بعد قائم بالذات بل هى مبطلة للقول
بالخلاء سواء قيل الخلاء بعد قائم بالذات وقيل انه عدم
محض ونفى صرف وتقريرها انه لو حصلت الحركة فى
الخلاء لحصلت اما فى زمان منقسم او غير منقسم
والقسمان باطلان فبطل القول بحصول الحركة فيها
وانما قلنا انه يمتنع ان يحصل الحركة فى الخلاء فى زمان
منقسم وذلك لان المقتضى لكون تلك الحركة سريعة
وبطيئة امران احدهما شكل المتحرك وذلك لان
الجسم المخروطى الشكل اذا نزل براسه الحاد كانت
حركته اسرع مما اذا نزل بقاعدته التى يكون سطحا
مستويا وذلك لانه اذا نزل براسه الحاد كان اقوى
على خرق اتصال الهواء وكان المعاوق عن نزوله اقل

واما اذا

واما اذا نزل بقاعدته التى هى السطح المستوى فان سطح
الهوائى المماس لذلك السطح يعاوقه عن النزول ويكون
خرق الهواء بذلك المقدار الكبير اصعب فلا جرم كانت عند
نزوله براسه الحاد اسرع من حركته بقاعدته التى هى
البسيط المستوى والسبب الثانى من الامور المقتضية
للسرعة والبطوء هو المتحرك فيه فان المسافة اذا كانت
مملوة من جرم غليظ كانت الحركة فيها ابطاء مما اذا كانت
مملوة من جرم رقيق والسبب فيه انه اذا كان الماء
غليظا كان خرق اتصاله اصعب مما اذا كان رقيقا
ومتى كان خرق اتصال ما فى المسافة اصعب كانت الحركة
ابطاء اذا عرفت هذا فنقول لنفرض مائة ذراع من
المسافة مملوة من الماء والمتحرك يقطعها فى عشر ساعات
ولنفرض هذه المسافة كانت خالية خلاء صرفا والمتحرك
يقطعها فى ساعة واحدة فيكون نسبة زمان الحركة
فى الخلاء الى زمان الحركة فى الملاء نسبة العشر ولنفرض
ملاء اخر ارق من الماء بحيث يكون المعاوقة الحاصلة
فيه عشر المعاوقة الحاصلة فى الماء فهذه المقاومة
عشر المقاومة الحاصلة فيه وقد ثبت ان نسبة الزما
نين نسبة المعاوقين فيلزم ان يحصل الحركة مع هذه
المقاومة الضعيفة فى عشر زمان الحركة فى الماء
وقد كنا فرضنا ان الحركة فى هذه المسافة اذا كانت

خالية يحصل في عشر زمان الحركة في الملاء فيلزم ان
يكون الحركة مع المعاوقة كهي لا مع المعاوقة وهذا محال
وجميع المقدمات المذكورة في هذه الحجة صحيحة الا فرض
الخلاء فعلمنا ان هذا المحال انما لزم من فرض الخلاء
وما يلزم منه المحال فهو محال فالقول بالخلاء محال
واما القسم الثاني وهو ان يحصل الحركة في الخلاء في
زمان غير منقسم وهذا محال لان كل حركة في الاين
وهي الانتقال من اين الى اين فيكون الجزء الاول من
الحركة مقدمة على الجزء الثاني منها فيكون زمان
تلك الحركة منقسمة لا محالة هذا تمام تقرير هذه الحجة
وهي ضعيفة جدا لانا نقول الحركة لما هي حركة مع
قطع النظر عن مقاومة المسافة لا شك انها تستدعي
قدرا من الثاني بدليل ان الحركة من حيث هي هي واقعة
على مسافة منقسمة فيكون الحركة الى نصف تلك
المسافة متقدمة على الحركة من نصفها الى اخرها
وايما حصل معنى التقدم والتاخر فقد حصل
الزمان فثبت ان الحركة من حيث هي هي تستدعي
قدرا من الزمان اذا ثبت هذا فنقول الحركة الواقعة
في الخلاء يحصل لها الزمان الذي يستحقه من حيث
انها حركة والحركة الواقعة في الملاء الموصوف بالمعاوقه
الضعيفه يحصل لها الزمان الذي يستحقها بسبب

انها

نفي الجوهر الفرد

انها حركة ويحصل لها قدر اخر بسبب ما حصل في تلك المسافة
من المعاوقة فكيف يعقل ان يقال انه يلزم ان يكون الحركة
مع المعاوقة كهي لا مع المعاوقة بل لو كان استحقاق الزمان
كله انما كان بسبب المعاوقة لكان ما ذكره لازما الا ان
ذلك لا يقول عاقل وعلى هذه الحجة سؤالات كثيرة
الا ان في القدر الذي ذكرناه كفاية ولنرجع الى التفسير
اما قوله الحركات يختلف بالسرعة والبطؤ بقدر اختلاف
المتحركات والمتحرك اليه فهذه اشارة الى ما ذكرنا من ان
المقتضي لاختلاف الحركات في السرعة والبطؤ امران
احدهما اختلاف متحركات في الاشكال والثاني اختلاف
احوال المتحرك فيه بسبب الرقة والغلظ وهذه الحجة
لا تعلق لها بالوجه الاول وانما تعلقها بالوجه الثاني
فلهذا المعنى لم نذكر تفاصيل القسم الاول واما
بقية الكلام فهو الذي لخصناه في تقرير هذه الحجة فلا
فائدة في التطويل بعد الوقوف على المطلوب الفصل
السابع في نفي الجوهر الفرد قال الشيخ اتصال
المقدار بعضها ببعض ان يصير اطرافها واحدة واتصالها
في انفسها ان يكون موجودة بالقوة في اجزائها حد مشترك
بما بين المقادير ان يكون هنا بانها معا من غير ان يصير
واحدة كل مقدارين يتماسان بالكلية ان امكن فهما
متداخلان التفسير المقصود من هذا الكلام تفسير

ثلثة الفاظ احدها الاتصال والثانى التماس والثالث
التداخل اما الاتصال فهذا يستدعى شيئين ليكون
احدهما متصلا بالثانى ثم هذان الشيئان اما ان يكون
احدهما ممتازا عن الاخر بالفعل فى الوجود الخارجى اولا
يكون كذلك فالاول مثل ان يقوم خط مستقيم على
خط مستقيم على زاوية ويكون نهايتاهما واحدة بالفعل
والثانى كما اذا فرضنا خطا ليس فيه مقطع بالفعل فانه
يقال هذا الخط متصل واحد لاجل انه يمكن ان يفرض فيه
مقطع واحد يكون ذلك المقطع مشتركا فيه بين القسمين
فيكون نهاية لاحد القسمين وبداية للقسم الاخر بالفعل
فالمتصل بالوجه الاول ان يكون قد حصل فيه قسمان
وكل واحد منهما مغاير للقسم الاخر بالفعل والمتصل
بالوجه الثانى فهو شيء واحد فى الوجود الخارجى وليس
فيه هناك قسمان الاخران بالفعل البتة بل هو محال
ولو فرضنا فيه مقطعا وكان ذلك المقطع مشتركا فيه
بعينه بين القسمين فهذا هو الكلام فى الاتصال وفيه
سؤال وهو ان هذه النقطة عندهم عرض فاذا كان
مشتركا بين الخطين لزم ان يكون العرض الواحد قائما
بمحلين وهو محال واما تماس المقادير فهى ان يكون نهايتاهما
معا من غير ان يصير واحدة وتقرير الكلام ان نهايتى
المتصلين واحدة فى الاشارة ونهايتى المتماسين واحد

ايضا فى الاشارة فالمتصلان والمتماسان يشتركان
فى كون النهايتين واحدة فى الاشارة الا انا نقول هذا
الذى هو واحد فى الاشارة الحسية ان كانت واحدة
فى نفس الامر فهو الاتصال وان لم يكن واحدة فى نفس
الامر وهو التماس وههنا محل البحث وذلك لان
النهايتين اذا كانتا باقيتين فى وقت التماس مع انهما
صارت واحدة فى الاشارة الحسية فههنا يلزم القول
بنفوذ كلية احداهما فى كلية الاخرى فنقول هل حصل
فى هذا الوقت امتياز احدهما عن الاخر فى امر او لم يحصل
فان حصل هناك فذلك الامتياز ليس بالماهية لان
جميع النقطة ماهيتها واحدة ولا باللوازم لان
الماهية الواحدة مشتركة فيها بين افراد تلك الماهية
ولا بالعوارض لان النهايتين لما لقى كل واحد منهما
كلية الاخر فكل عارض يفرض كونه عارضا لاحدهما
فنسبته اليها كنسبته الى الاخر فحينئذ يصير ذلك
العارض مشتركا بينهما والمشترك بين الشيئين لا
يقتضى امتياز احدهما عن الاخر فثبت انه لا امتياز بينهما
فى امر من الامور وذلك يقتضى ارتفاع التعدد لان
التعدد لا يحصل الا بالتغاير فى الهوية وقد فرضنا
انه لا تغاير بينهما البتة واذا ارتفع التعدد فقد بطل
ويكون الحاصل نهاية واحدة مشتركة بينهما وهذا هو

الاتصال فثبت ان القول بالتماس محال والذى يمكن
فى الجواب ان احد النهايتين يمتاز عن الاخرى بكونها نهاية
لهذا الخط دون ذلك وكذى القول من الجانب الاخر ولنرجع
الى التفسير فاما قوله اتصال المقادير بعضها ببعض
ان يصير اطرافها واحدة فالمراد منه هو ما ذكرناه
من الاتصال بالوجه الاول واما قوله واتصالها و
انفسها ان يكون موجودا بالقوة فى اجزائها حد مشترك
فالمراد ما ذكرناه من الاتصال بالوجه الثانى واما قوله
تماس المقادير ان يكون نهاياتها معا من غير ان يصير
واحدة فهو الذى ذكرناه فى تفسير التماس واما قوله
كل مقدارين يتماسان بالكلية فهما متداخلان فمعناه
ان الشيئين اذا لم يتماسا بتمام الذاتين بل بان يصير
نهاياتهما معا فى الاشارة الحسية فهما متماسان
فاما اذا تماسا بتمام ذاتيهما حتى يصير كلية ذات
احدهما سارية فى كلية ذات الاخر فهذا هو المسمى بالتداخل
قال الشيخ كل مقدارين يتماسان بالكلية ان امكن
فهما متداخلان كل ما ماس شيئا بكليته فماس احدهما
مس الاخر كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع
كل متميزين بالوضع فان تجاوزهما بنهايتين ان كانت
اجزاء لا تتجزى لم تتجز بالملاقات كلما لا يتجزى بالملاقات
فمماسه بالاسر كل ما ماس لا بالاسر فما ماس مماسه

فماسه

ماسه كل ما ماس شيئين وحجب بينهما ماس كلا منهما لا بتماس
الاخر فانقسم فلا شيء من المماس على ترتيب محجوب بعضه
من بعض فغير منقسم كل مماس بالاسر من غير تجزى شيء
عن شيء فحجم جملتها مثل حجم الواحد وان كان العدد
اكثر مما لا يتجزى لا يتألف من تركيبه مقدار الا انه لا يتماس
بالحجب ولا يتماس بالمداخلة تماسا يوجب زيادة حجمه
قال المفسر الغرض من هذه المقدمات تقرير البرهان
على ان هذه الاجسام المحسوسة لا يجوز ان يكون مؤلفة
من اجزاء لا تتجزى وذلك لان تلك الاجزاء يمتنع ان يكون
متلاقيه واذا لم يكن متلاقيه امتنع تألف هذه الاجسام
منها وانما قلنا انه يمتنع كونها متلاقيه لانها لو تلاقت
لكانت اما ان يكون متلاقية بالكلية او لا بالكلية والقسمان
باطلان فبطل القول بكونها متلاقية انما قلنا انه يمتنع
ان يكون متلاقية بالكلية لوجوه الاول ان الجزئين
اذا كان متلاقيين بالكلية وجب ان ينفذ كلية احدهما فى
كلية الاخر وحينئذ لا يكون مقدار المجموع منهما زائدا
على مقدار كل واحد منهما والا فلم يحصل النفوذ
بالكلية فاذا جاء ثالث ولقيهما فهو ايضا ينفذ فيهما
ولا يكون مقدار مجموع الثلثة ازيد من مقدار الثلثة
وبهذا الطريق وجب ان لا يحصل من اجتماعهما زيادة
فى الحجم والمقدار وحينئذ لا يكون هذه الاشياء العظيمة

في المقدار والحجم مؤلفة منها والثاني ان الاثنين منها اذا
تلاقيا بالكلية فحينئذ لا يبقى احدهما متميزا في الاشارة
الحسية عن الاخر فاذا لقيهما ثالث لم يبق هذا الثالث
متميزا عنهما في الاشارة الحسية وهكذا القول في جميع
الاجزاء فوجب ان لا يحصل من تلاقيهما شيء يحصل فيه
اجزاء وجوانب متمايزة في الاشارة الحسية الثالث
انها اذا تداخلت فلا امتياز بينها بحسب الماهية ولا
بحسب لوازمها ولا بحسب عوارضها ايضا لانهما لما
تداخلا فكل عارض يفرض حصوله كان حال ذلك
العارض بالنسبة الى احدهما كهذه النسبة الى الاخر
فيصير ذلك العارض مشتركا بينهما والمشترك بينهما
لا يوجب امتياز احدهما عن الاخر فهذا يقتضي انها
اذا تداخلت ان لا يبقى بعضها ممتازا عن البعض
في نفس الامر واذا كان كذلك فحينئذ يرتفع التعدد
فيصير الكل واحدا فيلزم ان يكون الجسم العظيم المؤلف
من تلك الاجزاء في حجم الجزء الواحد بل وان يكون
هذا واحدا في نفس الامر غير قابل للقسمة وذلك باطل
والرابع انه لو جاز تداخل الجزئين منها لجاز في الازيد
والازيد لا يمتنع دخول الجبل الصلب في حيز جوهر
فرد وهو محال فثبت بهذا ان يكون الاجزاء التي
لا تتجزى متلاقية بالاسر محال واما القسم الثاني

وهو كونها متلاقية لا بالاسر فهذا ايضا محال لانها لما
كانت متلاقية بالبعض دون البعض فالبعض المحكوم عليه
بالتلاقي غير البعض المحكوم عليه بعدم التلاقي ضرورة
ان النفي والاثبات لا يجتمعان وذلك يقتضي ان يكون
المحكوم عليه بانه لا ينقسم منقسما وذلك محال فثبت
ان الاجزاء التي لا تتجزى لو كانت متلاقية لكانت اما
ان يكون متلاقية بالاسر او لا بالاسر وثبت ان
القسمين باطلان فوجب ان يكون القول بكونها متلاقية
باطلا واذا ثبت انه يمتنع ان يكون متلاقية ثبت انه
يمتنع ان يكون هذه الاجسام متألفة منها لان التأليف
لا معنى له الا التلاقي فاذا كان التلاقي محالا كان
التأليف ايضا محالا فهذا تقرير هذا البرهان واعلم
ان هذه الحجة يمكن ايرادها على وجوه الاول ان كل جزء
فلا بد وان يكون يمينه غير يساره وفوقه غير تحته
وكل ما كان كذلك فهو منقسم وهذا هو الوجه
الذي ذكرناه في كتاب الاشارات الثاني ان يقال لو
فرضنا ثلاثة جواهر متماسة فالوسط تلاقى
الطرفين فاما ان يكون تلك الملاقات بالكلية
او لا بالكلية فان كانت بالكلية فهو باطل للوجوه
الاربعة المذكورة وان كانت لا بالكلية فالقسمة
لازمة الثالث ان يقال هذه الاجزاء اذا تماست

فاما ان يكون تماسها بتمام ذواتها او بنهاياتها والاول
يوجب القول بتداخل الاجزاء وهو محال على ما بيناه
والثاني يقتضي ان يكون تماسهما بنهاياتها لا بذواتها
فحينئذ يكون لها نهاياتها غير ذواتها فيلزم القسمة و
ايضا فالنهاية التي بها يماس ما على يمينه غير النهاية
التي بها يماس ما على يساره فيلزم القسمة فهذا تمام
تقرير هذه الحجة ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
واعلم ان الشيخ لم يرتب كلامه في تقرير هذه الحجة
على النظم الطبيعي ولكنه ذكر مقدمات تسعة وما
اشار الى كيفية نظمها والمقدمة الاولى كونه كل
ما ماس شيئا بكليته فيماس احدهما مس الاخر فالمراد
انا لو فرضنا ان جزئين تماسا بكليته ذاتيهما وجب
ان يكون ذات كل منهما نافذا بالتمام في تمام ذات
الاخر واذا كان الامر كذلك فاذا جاء جزء ثالث
ومس احدهما وجب ان يكون قد مس الاخر اذ لو صار
احدهما ممسوس هذا الثالث ولم يصر الثاني
ممسوسا له فحينئذ يكون ذات الممسوس مباينة
لذات غير الممسوس وغير نافذ فيه ولا مداخلة
فيه بالاسر وقد فرضنا ان الامر كذلك هذا
خلف فثبت ان كل ما ماس شيئا بكليته فكل ثالث
يمس احدهما فانه لا او ان يمس الاخر وهذه المقدمة

انما يحتاج

انما يحتاج اليها في بيان انا لو فرضنا كون الجزئين متلا
قيين بالاسر لكان اذا جاء ثالث ولقيهما وجب ان يكون
هذا الثالث ملاقيا لهما ايضا بالاسر فحينئذ يلزم
ان لا يزيد مقدار الثالثة على مقدار الواحد وايضا
يلزم ان لا يبقى بين تلك الاجزاء ترتيب ولا تباين
في الاشارة الحسية وكل ذلك محال والمقدمة الثانية
قوله كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان بالوضع
فالمراد منه انه اذا لم يكن كليته احدهما سارية في كلية
الاخر كانت مباينة عنه فهما متميزان لا محالة بالاشارة
وهذا الكلام حق وقال المفسر اظن انه لو قال كل
متميزين بالوضع فهما يتماسان لا بالاسر كان اولى
لان غرضه من تقرير هذه المقدمة ان يقول لكن
الاجزاء متميزة في الوضع فهي غير متلاقية بالاسر
وذلك لان استثناء عين المقدم ينتج عين التالي
اما اذا قلنا كل متماسين لا بالاسر فهما متميزان
بالوضع لكن الاجزاء متميزة بالوضع فهي متماسة لا با
الاسر كان هذا باطلا لان استثناء عين التالي
ينتج عين المقدم المقدمة الثالثة قوله كل متميزين
بالوضع فان تجاوزهما نهايتين فالمراد منه انه ثبت
ان تلاقي هذه الاجزاء لا يكون بالاسر ولا بد وان
يكون تلاقيهما بالنهايات فقط ومتى كان الامر

كذلك كانت منقسمة المقدمة الرابعة قوله ان كانت
الاجزاء لا تتجزى لا بحسب الملاقات فالمراد انه تثبت
هذه الاجزاء اذا تلاقت فاما ان يكون تلاقيهما بالاسر
وهو محال او لا بالاسر وذلك يوجب قسمتها فذكر في
هذه المقدمة ان ما لا يكون متجزيه البتة امتنع ان
يصير متجزيه عند الملاقات وذلك يقتضي ان لا يلاقي
شيئ منه البتة فحينئذ لا يحصل من تالفها واجتماعها
وذلك هو المطلوب اما المقدمة الخامسة وهي قوله
كل ما لا يتجزى بالملاقات فمماسته بالاسر فالمراد انه
اذا مس شيئ شيئا وكانت تلك المماسة لا بالبعض
وجب ان يكون بالكل لانه اذا لم يماسه ببعضه ولا
بكله فانه يمتنع ان يماسه البتة واما المقدمة السادسة
وهي قوله كل مماس بالاسر فما ماس مماسه ماسه فهذه
المقدمة قريبة من المقدمة الاولى وكالمكررة وان
كان يمكن ان يتكلف اظهار فرق بينهما واما المقدمة
السابعة وهي قوله كل ما ماس شيئين وحجب بينهما
ماس كلا بما لا يماس به الاخر فانقسم فالمراد منه ان الجوهر
المتوسط اذا ماس ما على يمينه وما على يساره فان
ماسها بتمام الذات تداخلت الثلثة فحينئذ لا يبقى
هناك ترتيب في الوضع والاشاره ولا يبقى كون
احدهما وسطا وكون الاخرين طرفين ولما دل الحس

من تالفها هذه الاجسام
وذلك يقتضي ان هذه
الاجسام غير حاصلة ؟

على حصول هذه الامور ترتب ان المتوسط لقي ما على يمينه
وما على يساره لا بتمام الذات بل بالنهايتين وذلك
يوجب انقسام الوسط وهذا ايضا كالمكرر اما قوله
ولا شيئ من المماس على ترتيب محجوب بعضه من
بعض فغير منقسم معناه انه متى كان الترتيب باقيا
وكان الوسط يحجب الطرفين عن التماس فالملاقات
حاصلة لا بالاسر ومتى كانت الملاقات حاصلة با
لاسر بطل الطرفين كان الانقسام لازما واما المقدمة
الثامنة وهو قوله كل مماس بالاسر من غير تحجب
شيئ عن شيئ فحجم جملتها مثل حجم الواحد وان كان
العدد اكثر فالمراد انه لو حصلت الملاقات بالاسر
لكان مقدار المجموع مساويا بالمقدار الجزء الواحد
وذلك محال واما المقدمة التاسعة وهي قوله ما لا
يتجزى لا يتالف من تركيبه مقدار لانه لا يتماس ببا
التحجب ولا يتماس بالمداخلة تماسا يوجب زياده حجم
فالمراد ان هذه الاجزاء لو تماست لكان اما يحجب
الوسط للطرفين عن التماس او لا يحجب فان كان
الاول كان الوسط منقسما فيلزم ان يكون غير
المنقسم منقسما وهذا محال وان كان الثاني فحينئذ
يكون الاجزاء متداخلة بالاسر والتداخل بالاسر
يمنع من حصول الزيادة في الحجم فحينئذ لا يكون تركيبها

سببًا لحصول الزيادة في الحجم ولا يكون هذه الاحجام
متولدة من تالفها وذلك باطل ولما كان القول
بوجود هذه الاجزاء يفضي الى هذين القسمين وكان
كل واحد منهما باطلا كان القول بوجود هذه الا
جزاء باطلا محالا قال الشيخ ان كان تاليف مما لا
يتجزى وجب ان يكون الجزان الموضوعان على
مسافة بينهما جزان يمتنع فيهما الالتقاء بالحركة
خوفا من انقسام الاجزاء قال المفسر هذا هو الحجة
الثانية على نفي الجوهر الفرد فانا اذا فرضنا خطا
مركبا من اجزاء ثلثة متماسة ووضعنا على طرفي
هذا الخط جزئين فهذان الجزان الموضوعان على
الطرفين بقي بينهما خلا بمقدار الجوهر الواحد
فنقول كل واحد منهما قابل للحركة والمسافة
خالية والعايق زايل فوجب ان يصح على كل واحد
منهما ان يتحرك واذا تحركا فحينئذ يصير نصف
كل واحد منهما مماسا لنصف الجوهر المتوسط
في الخط الاسفل وذلك يوجب القسمة ولقايل
ان يقول الستم قلتم ان الواقف على طرف العالم
لا يمكنه ان يمد اليد الى الخارج لا لقيام عايق
خارج العالم فامتنعت الحركة لا لقيام المانع بل
لفوات الشرط فهل لا احد من مخالفكم ان يقول

على سبيل الاستهزاء ان هذا المتحرك يمتنع عليه الحركة خوفا من
ان تثبت جهة خارج العالم بل قلتم ان الرجوع الى الاستهزاء
في موضع الحاجة الى البرهان لا يليق باهل العلم فكذا ها هنا
لم لا يقول ان صحة الحركة على هذين الجزئين مشروط بكون
المسافة قابلة للقسمة فاذا لم يحصل هذا المعنى فحينئذ امتنعت
الحركة بفوات شرطها لا لاجل ما اشرتم اليه من الطنز
والاستهزاء قال الشيخ ومتقابلان بالحركة على مسافتين زوجي
الاجزاء لا يجوز احدهما الاخر من غير ان يلحقه بالمحاذات
والحركة متساوية فان كل واحد منهما ان كان قد قطع
النصف عند المحاذاة فيعدلم يحاذه فان اختلفا فقطع
المتقفين في السرعة تختلف قال المفسر هذا هو الحجة الثالثة
على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا نفرض خطا مركبا
يكون اجزاها شفعا ولنفرض كونه مركبا من ستة اجزاء ولنضع
فوق طرفه الايمن جزا وتحت طرفه الايسر جزا اخر ولنفرض
ان هذين الجزئين ابتدا بالحركة معا وتركا معا ولنفرض
كون الحركتين متساويتين في السرعة والبطو فهذان
الجزان لا بد وان يمر كل واحد منهما بالاخر ويصير محاذيا
له ولا يمكن حصول هذه المحاذاة الا على الملتقى الجزء
الثالث والرابع فتحصل الجزء الواحد على ملتقى الجزئين
وذلك يوجب قسمة الاجزاء قال الشيخ ولو كان تركيبها مما لا
يتجزى لوقع عدد القطر في المربع كعدد الضلع مع ان كل

واحد منهما ليس بين اجزائها فرجة ولا اختلاف مقادير
قال المفسر قال المفسر قال هذا هو الحجة الرابعة على نفي الجوهر
الفرد وتقريرها انا اذا فرضنا مربعا تركب عن خطوط اربعة
متماسة بحيث يكون كل مركب خط منها مركب من اربعة اجزاء
فضلع هذا المربع مركب لا محالة من اجزاء اربعة وقطره ايضا
لا محالة مركب من اجزاء اربعة وهي الجزء الاول من الخط
الاول والثاني من الثاني والثالث من الثالث والرابع من
الرابع فنقول هذه الاجزاء اما ان يكون من جهة هذا القطر
متلاقية او لا يكون فان كانت متلاقية فاما ان يكون مقاديرها
من جهة القطر مساوية لمقاديرها من جهة الضلع او يكون
ازيد والاول يقتضي ان يكون مقدار القطر مساويا
لمقدار الضلع وذلك محال والثاني يقتضي ان يكون
مقدار ما من جانب القطر قابلا للقسمة فيكون الجوهر الفرد
قابلا للقسمة وهو المطلوب وانما قلنا ان هذه الاجزاء من
جهة القطر لا يكون متلاقية فهناك فرج ثلثة واقعة
في خلال تلك الاجزاء الاربعة وكل واحد من تلك الفرج
اما ان يتسع للجوهر الفرد او يكون اصغر من ذلك فان
كان الاول فحينئذ يكون مقدار القطر بمقدار سبعة
اجزاء ومجموع ضلعي هذا المربع سبعة اجزاء ايضا فيلزم
ان يكون القطر مساويا للضلعين هذا خلف واما ان
كان كل واحد من تلك الفرج اصغر من الجوهر الفرد

مقدارما

فحينئذ

فحينئذ يلزم انقسام الجوهر الفرد وهو المطلوب قال الشيخ
اذا زالت الشمس عن محاذاة شخص ركز في الارض جزءا
اما ان يزول من المحاذات جزؤ فيكون مدار الشمس
ومدار طرف المحاذات على الارض متساويين او اذا زال
الشمس طرف المحاذات اقل من جزء فانقسم او ثبت المحاذاة
مع الزوال وهذا محال فاذن من المحال ان يكون تاليف
الاجزاء من اجزاء لا يتجزى قال المفسر قال هذا هو الحجة
الخامسة على نفي الجوهر الفرد وتقريرها انا اذا غرزنا
خشبا في الارض فاذا طلعت الشمس وقع لذلك الخشبة
ظل في جانب المغرب فاذا ارتفعت الشمس بمقدار جوهر
فرد فاما ان ينتقص من طرف ذلك الظل شيء او لا ينتقص
والثاني محال من وجهين الاول لو عقل ذلك فاذا
ارتفعت الشمس جوهرا ثانيا وثالثا وجب ان لا ينتقص من
ذلك الظل شيء وهكذا حتى تبلغ الشمس الى وسط السما
مع ان ذلك الظل يكون باقيا كما كان فانه ليس لبعض
تلك الجواهر خاصية يلزم من حركة الشمس اليها زوال
طرف الظل ويكون حركة الشمس الى ساير تلك الاجزاء
يوجب سكون طرف الظل والثاني ان الشمس اذا كانت
في نقطة معينة من الفلك وحينئذ حصل خط متوهم
خرج من نهاية جرم الشمس ومر على طرف تلك الخشبة
المغروزة فاتصل اخره باخر ذلك الظل فاذا انتقل

يجوز ظ

الشمس من تلك النقطة فقد يتحرك من ذلك الخط راسه
المتصل بالشمس فان لم تتحرك من هذا الطرف راسه المتصل
بطرف الظل فحينئذ حصل للخط الواحد المستقيم من
جانب الشمس راسان و ذلك محال فتعين انه متى ارتفعت
الشمس جزءا ينقص من طرف الظل شيئ لا جزء لزم ان يكون
امتداد الظل مساويا لامتداد ربع الفلك وذلك محال
وان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف
الظل اقل من جزء فهذا يوجب القول بانقسام الجوهر الفرد
وهو المطلوب قال الشيخ فاذا قسمة الاجسام لا يقف
عند جزء لا يتجزى التفسير قال انه لما ذكر هذه الدلايل
الخمسة على امتناع وجود جزء لا يتجزى لا جرم صرح بعدها
بذكر المطلوب وهو ان قسمة الاجزاء لا يقف عند اجزاء لا
تتجزى بل الاجسام قابلة للقسمة الى غير النهاية واعلم ان
كون الجسم قابلا للقسمة على ثلثة اوجه احدها قبول
القسمة على سبيل ان ينفصل احد القسمين على الاخر الوجه
الثاني قبول القسمة على سبيل ان احد قسميه يختص
بعرض لا يحصل في القسم الاخر اما عرض حقيقي كما في
البلقة او عرض اضافي كاختلاف المماسين وما يجري
مجراه والوجه الثالث لا ينفصل احد القسمين عن الاخر
الا في التوهم مثل ان يقال كل متحيز يتوهم ويتخيل فانه
لا بد وان يتميز فوقه عن تحته ويمينه عن يساره اذا عرفت

فان قلنا انه كلما ارتفعت الشمس جزءا انتقص من طرف الظل جزء ما صح

عن الاخر ظ

هذا

هذا فنقول ان الدلايل الذي ذكرنا لا يوجب كون الجسم
قابلا للقسمة الانفصالية الى غير النهاية وكيف لا يقول
ذلك والفلك عند الفلاسفة مع كبره لا يقبل القسمة الانفصالية
بل اللازم من تلك الدلايل المذكورة احد الباقيين من القسمة
قال الشيخ وليس يجب ان يكون للجسم قبل التجزية جزء لا با
لامكان ويجوز ان يكون في الامكان احوال لا نهاية لها
التفسير قال المقصود من ذكر هذا الكلام ذكر الجواب
عن دليل يتمسك به مثبتوا القول بالجوهر الفرد وتقرير ذلك
الدليل ان يقال لو كان الجسم قابلا لانقسامات لا نهاية
لها لحصلت اجزاؤه في البدن بالفعل لا نهاية لها والتالي
محال فالمقدم مثله بيان الشرطية من وجوه الاول مثاله
انا اذا اخذنا الماء الواحد وقسمناه الى جزئين فنقول
هذان الجزءان الحاصلان بعد القسمة هل كانا موجودين
قبل القسمة فان كان الاول لزم ان يقال كل جزء يحصل
بعد القسمة الممكنة فانه كان موجودا قبل حصول القسمة
فاذا كانت الانقسامات الممكنة غير متناهية لزم القطع
بان تلك الاجزاء كانت موجودة قبل القسمة بالفعل وحينئذ
يلزم القطع بانه لو كان الجسم قابلا لانقسامات غير متناهية
لحصل فيه اجزاء غير متناهية بالفعل وهو المطلوب
واما ان قلنا ان الجزئين الحاصلين بعد القسمة كانا
موجودين قبل القسمة فحينئذ يلزم ان يقال انه اذا انقسم

الماء الواحد الى نصفين يكون اعداما للماء الاول ويكون
ايجادا لهذين المائين الحاصلين بعد القسمة وذلك مكابرة
في المحسوسات بل يلزم ان يقال ان البعوضة اذا طارت على
وجه البحر وسقت الصغير جزءا صغيرا
من سطح البحر فانها قد اعدمت البحر الاول واوجدت هذا
البحر الجديد ومعلوم ان من التزم ذلك لا يكون عاقلا البتة
الوجه الثاني ان الجسم لو كان قابلا لانقسامات لانهاية
لها لحصل فيه اجزاء لانهاية لها بالفعل وهو ان نفرض
الكلام في خط معين ونقول لاشك ان مقطع النصف
منه موضع معين واستحال عقلا ان يكون غير ذلك
المقطع مقطعا للنصف لان غير ذلك المقطع لابد وان
يكون زائدا على مقطع النصف وناقصا منه بشيء ما والزائد
على مقطع النصف والناقص منه يستحيل عقلا ان يكون
مقطعا للنصف فما هو مقطع النصف من ذلك الخط يجب
ان يكون كذلك وجوبا ذاتيا وغير ذلك المقطع يمتنع ان
يكون كذلك امتناعا ذاتيا واذا عرفت هذا في مقطع
النصف فالامر كذلك في مقطع الثلث ومقطع الربع
فلو كان ذلك الخط قابلا لانقسامات لانهاية لها لكان
كل واحد من تلك المقاطع الغير المتناهية خاصية يجب حصولها
فيه وجوبا ذاتيا ويمتنع حصولها في غيره امتناعا ذاتيا واذا
ثبت هذا لزم ان يقال ان لكل مقطع من تلك المقاطع الغير

المتناهية

المتناهية خاصية واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره
وبديهة العقل شاهدة بان الاختلاف في الخواص الذاتية و
الصفات اللازمة يوجب ان يكون الامور الموصوفة بها
متباينة بالفعل متغايرة بالحقيقة والقوم ايضا قد ساعدوا
على ذلك فثبت انه لو كان المقاطع قابلا لانقسامات غير
متناهية لكان لكل واحد من تلك المقاطع خاصية معينة
واجبة الثبوت فيه ممتنعة الثبوت في غيره ولو كان الامر
كذلك لكان كل واحد من تلك المقاطع ممتازا عن الاخر امتيازا
بالفعل وذلك يقتضي ان يحصل فيه اجزاء غير متناهية با
لفعل الوجه الثالث في بيان ان الجسم لو كان قابلا لانقسا
مات لانهاية لها لحصل فيه اجزاء بالفعل لانهاية لها
وذلك لان المعقول من التقسيم تفريق المتجاورين
لايجاد القسمة واخراجها من العدم الى الوجود وكيف لا يكون
ذلك ونحن نعلم بالضرورة انا قادرون على تفريق
الاجسام وانا لسنا قادرين على ايجاد الاجسام واعدامها
وذلك يدل على انا اذا اوقعنا القسمة في جسم فنحن
ما اعدمنا الجسم الاول واوجدنا هذين الجسمين بل اوقعنا
التفريق بين هذين المتجاورين فثبت بما ذكرنا انه
لو كان الجسم قابلا لانقسامات لانهاية لها لحصلت
فيه اجزاء بالفعل لانهاية لها وانما قلنا ان القول بكون
الجسم المتناهي في المقدار مركبا من اجزاء غير متناهية با

بالفعل محال لوجوه احدها ان الجسم المتناهي في المقدار لو كان
مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل لوجب ان يتعذر الوصول
اليه من احد طرفيه الى طرفه الاخر في زمان متناه وثا
نيها ان الاجسام متفاوته في المقدار وتفاوتها في المقدار
يوجب تفاوتها في عدد تلك الاجزاء وكل عدد كان بعضه
اقل من بعض فهو متناه وثالثها مجموع مقدار الجزئين
وجب ان يكون ازيد من مقدار الجزء الواحد والا وجب
ان يكون تاليفهما موجبا لحصول المقدار واذا ثبت هذا
وجب ان يكون نسبة المقدار الى المقدار كنسبة العدد الى
العدد فاذا كان نسبة المقدار الى المقدار نسبة متناهي
القدر الى متناهي القدر وجب ان يكون نسبة العدد الى
العدد نسبة متناهي القدر الى متناهي القدر وهو المطلوب
فلنرجع الى تفسير لفظ الكتاب قوله ليس يجب ان يكون
للجسم قبل التجزيه جزء الا بالامكان معناه ان الجسم
قبل التجزيه ليس مركبا من اجزاء البتة بل هو في نفسه جسم
واحد فاذا اوردنا عليه التقسيم كان ذلك احداثا
للاثنينيه فالحاصل ان عند الشيخ التقسيم احداث
الاثنينيه وعند مثبتي الجوهر الفرد التقسيم تفريق المتماسين
الا انا بينا بالدلائل القاهرة ان الجسم لو كان قابلا
لانقسامات لا نهاية لها لوجب كون تلك الانقسامات حاصلة
فيه بالفعل والشيخ ما زاد على ادعاء انه لا يلزم من كونه

قابلا

قابلا للانقسامات كونها منقسمه في نفسها فكان الاشكال
باق قال الشيخ فاذن الاجسام لا ينقطع امكان انقسا
مها بالتوهم البتة واما تربيتها فالى حد يقف عنده
اذ لا نجد مادة غير متناهيه ولا مكانا غير متناه
التفسير قال المراد من هذا الكلام ان الاجسام
لا نهاية لها في الصغر وهي متناهية في الكبر كما ان
العدد لا نهاية لها في الزيادة وان كان متناهيا في
جانب النقصان ثم ان الشيخ علل وجوب تناهيها
في جانب الزيادة بامرين احدهما انه لا يجب مادة غير بجد
متناهية الثاني انه لا يجد مكانا غير متناه واعلم ان
هذا التعليل فيه نظر اما تعليله بانه لا نجد مادة غير
متناهية فضعيف من وجهين الاول ان يقال ولم
وقفت تلك المادة ولم يذهب الى غير النهاية فان
علل ذلك بشيء اخر لزم التسلسل وان قال انه معنى
ثبت هذا المعنى في المادة لعينها ولذاتها لا لعلة
اخرى فلم لا يقول مثلها في الجسم والثاني انه
مذهبه ان الجسم قابل للتخلخل والتكاثف وعول
في تقرير هذا المذهب على ان قال المادة ليس لها في
حد ذاتها حجم ولا مقدار فكانت نسبته الى جميع المقادير
نسبة واحدة قال الشيخ فلا جرم لا يبعد ان يزول
عن المادة مقدار صغير ويحل فيها مقدار عظيم كثير

وبالعكس التفسير قال اذا عقلنا هذا فلقايل ان يقول
نسبة تلك المادة الى المقدار المتناهى والى المقدار الذى
لانهاية له واحدة يوجب ان يكون تلك المادة قابلة لمقدار
لانهاية له وعلى هذا التقدير فانه يبطل قوله ان عدم
المادة هو الذى اوجب كون الجسم متناهيا فى جانب
الزيادة واما التعليل الثانى وهو قوله ان ذلك انما
لم يوجد لانه لم يوجد مكان غير متناه فهذا ايضا ضعيف
لان الفلك الاعظم ليس له مكان ولا حيز فلو كان
عدم المكان يوجب عدم الجسم لزمه ان لا يوجد الفلك
المحيط او ان وجد فقد وجد له مكان وكل ذلك باطل
عنده قال الشيخ ومكان الجسم ليس بعدا هو فيه كما
علمت بل سطح ما يحويه الذى يليه فهو فيه التفسير
قال ان هذا الكلام اجنبى عن هذا الموضع فانه فى الفصل
المتقدم لما بطل القول بان المكان هو البعد كان يجب
عليه ان يفرع عليه لان المكان هو السطح فاما ايراده
هاهنا فغير مناسب واعلم ان مذهب ارسطاطاليس
قال ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوى
المماس للسطح الظاهر من الجسم المحوى فالامام افلاطون
الالهى يحتج على فساده بان يقول صريح العقل حاكم
بان الجسم قد يكون ساكنا مع توارد السطوح عليه
فى كل ان وقد يكون متحركا مع بقايه مماسا للسطح الواحد

في المكان

وذلك

فلا

وذلك يدل على ان المكان ليس هو السطح اما الاول
فلان السمكة ~~السمكة~~ اذا وقفت فى الماء والطير اذا وقف
فى الهواء ثم ان الماء يمر على ظهر السمكة والهواء يمر على
الطير فهاهنا السطوح متواردة عليه بحسب الانات
المختلفة فلو كان المكان عبارة عن السطح لكان الانتقال
من سطح الى سطح انتقالا من مكان الى مكان فيكون حركة
فكان يجب فى مثل هذه السمكة ومثل هذا الطير ان يكون
متحركا ولما شهد صريح الحس بان هذه السمكة ساكنة
وهذا الطير ساكن علمنا ان المكان ليس هو السطح واما
الثانى فلان الدقيق اذا وضع فى الجراب حين ما كان
فى الرى ثم نقل الجراب مع ذلك الى سمرقند فهاهنا
بقى ذلك الدقيق سطحه الظاهر مماسا للسطح الباطن
من الجراب ولم ينتقل عنه فلو كان المكان هو السطح لوجب
ان يقال ان الدقيق الذى كان فى الرى ثم حصل فى سمر
قند فانه لم ينتقل البتة ولم يتحرك البتة وذلك معلوم
الفساد بالبديهة فلما حصلت الحركة هاهنا مع انه
لم ينتقل من السطح الى سطح علمنا ان المكان ليس هو
السطح الفصل الثامن فى الزمان وفيه
مسايل المسئلة الاولى فى اثبات الزمان قال
الشيخ واما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه وهو به
يكون القبل الذى لا يكون مع البعد فهذه القبلية

والجراب ولا ينفع المزود والوعاء

اثبات الزمان

له لذاته ولغيره به وكذلك البعدية وهذه القبليات والبعديات
متصلة متصليه الى غير النهاية والذى لذاته هو قبل شيئ هو بعينه
يصير بعد شيئ وليس انه قبل هو انه حركة بل معنى اخر و
كذلك ليس هو سكون ولا شيئ من الاحوال التى يعرض
فانها فى نفسها لها معان غير المعانى التى هى بها قبل
وبها بعد وكذلك مع فان للمع مفهوما غير مفهوم كون
الشيئ حركة التفسير اعلم ان الكلام فى الزمان يقع فى
مسائل فاولها اثبات وجود الزمان وللناس فيه
قولان منهم من اثبته ومنهم من نفاه والمثبتون
فريقان منهم من يزعم ان اظهر العلوم هو العلم
بوجود الزمان ولا حاجة فيه البتة الى الاستدلال
ومنهم من يزعم انه لا يمكن اثباته الا بالدليل والحجة
وهو اختيار الشيخ واما النفاة فقالوا الزمان من جملة
الامور التى لا وجود لها الا فى الاوهام وذلك لان
الجسم لا يوجد فى الاعيان الا فى حد واحد من
حدود المسافة الا ان الانسان يشاهد الجسم فى ذلك
الحد ثم فى الحد الثانى ثم فى الحد الثالث الى اخر حدود
المسافة فهذه الحصولات وان كانت لا يجتمع فى الا
عيان الا ان صورها يجتمع فى الاذهان فلهذا السبب
يحصل للذهن شعور بامر تام ممتد من اول المسافة الى
اخرها ويجعل ذلك الامر الممتد كالظرف لهذه الحوادث
والحركات

والحركات ومن المعلوم ان ذلك الامر الممتد لا حصول له
البتة فى الاعيان فهذا تفاصيل مذاهب الناس فى
اثبات الزمان واحتج الشيخ على اثبات الزمان فى هذا الكتاب
بدليلين الدليل الاول ان يقول لا شك ان هاهنا اشياء
يحكم على بعضها بانه قبل غيره وعلى بعضها بانه بعد غيره وعلى بعضها بانه مع غيره
فنقول المفهوم من هذه القبلية والبعدية والمعية اما ان
ان يكون نفس الذاتين اللتين حكم عليهما بالقبلية
وغيرها واما ان يكون هذه المفهومات امورا مغايرة
لتلك الذاتين والاول باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان الذات التى يحكم عليها بالقبلية قد يحكم عليها بعد ذلك
بالمعية ثم يحكم عليها بالبعدية فلما راينا القبلية تبدلت
بالمعية والمعية بالبعدية مع ان الذات المحكوم عليها بهذه
الامور باقية علمنا ان هذه الاحوال امور مغايرة لتلك
الذات والثانى ان الشيئ المحكوم عليه بالقبلية قد
يكون حقيقته انه انسان او حركة او سكون والمعقول
من كونه انسانا او حركة او سكونا غير المعقول من كونه
قبل وبعد ومع والثالث ان الاشياء المشتركة فى القبلية
قد يكون مختلفة فى الماهية والاشياء المشتركة والمختلفة
فى القبلية قد يكون مشتركة فى الماهية والمفهوم من
القبلية والبعدية امور مغايرة لماهيات تلك الاشيا
وحقايقها الرابع ان كون هذا الشيئ قبل ذلك الشيئ امر

مقول بالقياس الى غيره الخامس انا اذا قلنا هذا الانسان
قبل ذلك الانسان حكم صريح العقل بان هذا الكلام قضية
موضوعها قولنا هذا الانسان ومحمولها قولنا قبل ذلك
الانسان وحكم صريح العقل بان موضوع هذه القضية
مغاير لمحمولها فثبت ان كون الشيء قبل غيره او بعد غيره
او مع غيره امور زايدة على الذاتين اللتين حكمنا عليهما
بهذه القبلية والبعدية ثم نقول هذه المفهومات
اما ان يكون امورا عدمية او وجودية والاول
باطل لان العدم من حيث هو عدم طبيعة واحدة وهذه
المفهومات امور مختلفة فوجب ان يكون امورا وجودية
فنقول هذه القبليات والمعيات والبعديات امور
زايدة على الذات موجودة وظاهر انها ليست امورا
موجودات مستقلة بانفسها مستندة بذواتها بل هي
بسبب واضافات فلابد لها من امور يكون هذه القبليات ساوتُ
والمعيات والبعديات عارضة لها ثم نقول هذا الشيء
الذي معروض لهذه القبليات والمعيات والبعديات
قد يكون معروضة لها بالذات وقد يكون معروضة
لها بالتبع والعرض فانا اذا اوردنا ان هذه الحركة
حصلت قبل هذه الحركة الاخرى فقضى صريح العقل
بانها انما اتصفت بالقبلية لاجل انها حصلت في زمان
متقدم على زمان حصول هذه الحركة المتاخرة حتى انا

لوفرضنا

لوفرضنا ان هذه الحركة المتاخره حصلت في ذلك الزمان
المتقدم وتلك الحركة المتقدمه حصلت في هذا الزمان
المتاخر لكنا نقضي على تلك الحركة المتقدمه بانها متاخره
وبالعكس فثبت ان الذي يحكم عليه بكونه متقدما ومتاخرا
قد يكون كذلك تبعا لغيره وقد يكون كذلك بالذات
ولا يجوز ان يكون كل ما كان منه متقدما ومتاخرا فانه
يكون كذلك تبعا لغيره والا لزم اما الدور واما التسلسل
فلابد من الانتهاء الى موجود يكون قبلا لذاته وبعدا لذاته
وان الذي يكون قبل يمتنع عقلا ان يصير بعدا بالعكس
وذلك هو الزمان فهذه حجة قوية في اثبات اصل الزمان
فاما ان هذا الزمان اهو نفس الحركة الفلكية او مقدارها
او امر مغاير لها فذلك بحث عن ماهية الزمان وهو
امر مغاير لما نحن فيه ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما قوله واما الزمان فهو شيء غير مقداره وغير مكانه
فالمراد ان الزمان مغاير لمقدار الجسم ومغاير لمكان
الجسم واما قوله وهو امر به يكون القبل الذي لا يكون
مع البعد فالمراد ان المتقدم والمتاخر قد يحصلان في
المسافة وقد يحصلان في الزمان ولان المتقدم والمتاخر
بحسب المسافة قد يحصلان معا والمتقدم والمتاخر بحسب
الزمان فلا يحصلان معا البتة فلهذا السبب قال وهو
امر به يكون القبل الذي لا يكون مع البعد واما قوله

فهذه القبلية له لذاته او لغيره فهو اشارة الى ما ذكرناه
من ان الذى يحكم عليه بكونه قبل وبعد اما ان يكون
لذاته واما ان يكون لغيره ولا يجوز ان يكون كل شيئ
قبلا وبعدا ان يكون لغيره والا لزم التسلسل والدور
وهما باطلان ولا بد من الانتهاء الى ما يكون قبلا وبعدا
لذاته واما قوله وهذه القبليات والبعديات متصلة
الى غير النهاية فهذه اشارة الى قدم الزمان وهو كلام
اجنبي عن هذا الموضع لان المقصود من تقرير هذه
الكلمات فى هذا الموضع اثبات اصل الزمان واما القول
فى قدمه او حدوثه فذاك بحث اخر واما قوله والذى
لذاته هو قبل شيئ هو بعينه يصير بعد شيئ فهذه
اشارة الى الدليل الذى تمسكنا به فى اثبات ان كون
الشيئ قبل غيره امر زايد على ذاته المخصوصة فان
الذات المحكوم عليها بالقبلية قد يصير بعد ذلك
محكوما عليها بالبعدية فتوارد القبلية والبعدية مع
بقائها بعينها فى الحالين يدل على ان هذه ......
القبلية والبعدية امران زائدان على تلك الذات
واما قوله وليس انه قبل هو انه حركة بل معنى اخر وكذلك
ليس هو سكون ولا شيئ من الاحوال التى تعرض فانها
فى انفسها لها معان غير المعانى التى هى فيها قبل
وبعد وكذلك مع فان لمع مفهوم غير مفهوم كون

الشيئ

ب

الشيئ حركة فالمراد منه ما ذكرنا فى الوجه الثانى وهو المحكوم
عليه بانه قبل او مع او بعد يكون حقيقته انه انسان
او حركة او سكون ومن المعلوم بالضرورة ان كونه
انسانا او حركة او سكونا مفهومه مغاير لمفهوم كونه
قبل وبعد واعلم ان الدليل المنظوم المرتب هو الذى
لخصناه ونظمناه ثم ان تفسير الفاظ الكتاب يظهر
ان الشيخ قد اشار الى بعضها مع انه ما تمم جميع مقدمات
الدليل فى الكتاب المسئلة الثانية فى بيان ان الزمان
كم متصل قال الشيخ وهذه القبليات والبعديات
والمعيات تتوالى على الاتصال ويستحيل ان يكون
دفعات لا تنقسم والا لكانت تتوازى حركات فى
مسافات لا تنقسم وهذا محال فاذن يجب ان يكون
اتصالها اتصال المقادير التفسير قال المقصود من هذا
الفصل بيان ان الزمان كم متصل والحجة عليه ان
هذه القبليات والبعديات المتعاقبة اما ان يكون
انات متعاقبة متوالية كل واحد منها لا ينقسم واما
ان لا يكون كذلك بل يكون امرا متصلا مستمرا والاول
باطل لان الزمان لو كان مركبا من انات متتالية لوجب
ان يكون الحركة مركبا من امور متتالية كل واحد منها
لا يقبل القسمة لان الواقع من الحركة فى الان الواحد ان
انقسم كان وقوع النصف الاول منه متقدما على

الزمان كم متصل

وقوع النصف الثانی فحینئذ یکون الان الذی وقع فیه
ذلک القدر من الحرکة یکون منقسمًا وقد فرضنا ان الان غیر
منقسم فثبت ان القدر الحاصل من الحرکة فی الان الواحد
غیر منقسم فلو کان الزمان مرکبًا من الانات المتتالیة
لکانت الحرکة من الامور الغیر المنقسمة ولو کان الامر
کذلک لکان الجسم مرکبًا من الاجزاء التی لا تتجزی لان
المقدار من المسافة التی تحرک المتحرک علیه فی الان الذی
لا ینقسم فالجزء الذی لا یتجزی من الحرکة ان کان منقسمًا
کانت الحرکة الی نصفه متقدمة علی الحرکة من نصفه
الی اخره فحینئذ ینقسم تلک الحرکة وینقسم ذلک
الان وقد فرضنا انه لیس کذلک فوجب ان یکون
ذلک القدر من المسافة غیر منقسم فثبت ان الزمان
لو کان مرکبًا من الانات المتتالیة لوجب ان یکون المسافة
مرکبة من الاجزاء التی لا تتجزی لکنه بین فی الفصل المتقدم
ان القول بالجزء الذی لا یتجزی باطل فکان القول بکون
الزمان مرکبًا من الانات المتتالیه باطلا فثبت ان هذه
القبلیات والبعدیات لا یمکن ان یکون دفعات وانات
متتالیة غیر منقسمة ولما بطل هذا وجب ان یکون
هذه القبلیات والبعدیات متصلة اتصال المقادیر
فثبت ان الزمان کم متصل غیر قار بالذات ولقایل
ان یقول ههنا دلایل اقوی مما ذکرتم تدل علی ان

ان الزمان لابدّ وان یکون عبارة عن انات متتالیة
فالحجة الاولی ان یقول هذا الان الحاضر الذی هو
نهایة الماضی وبدایة المستقبل یمتنع ان یکون قابلًا للقسمة
والا لکان احد جزئیه متقدمًا علی الاخر ولو کان کذلک
لکان عند حضور النصف الاول منه لا یکون النصف
الثانی حاضرًا وعند مجیء النصف الثانی منه یکون
النصف الاول منه زایلا فثبت ان کل ما کان منقسمًا
یمتنع ان یکون حاضرًا وهذا ینعکس انعکاس النقیض
ان کل ما کان حاضرًا فانه یمتنع ان یکون منقسمًا فثبت
ان هذا الان الحاضر غیر منقسم واذا ثبت هذا
فنقول ان عدمه یکون دفعة اذ لو کان علی التدریج
لکان منقسمًا لکنا بینا انه ان غیر منقسم واذا کان
عدمه دفعة فالان الذی هو اول ان عدمه یکون تتوالی
متصلًا بوجوده فقد تتالی هذان الانان ثم الکلام فی
الان الثانی کالکلام فی الاول وهذا یقتضی القطع
بتتالی الانات ابدًا وانه برهان قاهر جلی فی اثبات هذا
المطلوب الحجة الثانیة ان هذا الان الحاضر الذی
دللنا علیه انه لا یقبل القسمة لابد وان یکون عدمه
ایضًا دفعة فلابد وان یحصل فی اول عدمه شیء
اخر والا فحینئذ ینقطع الزمان ویکون ذلک الشیء
حاضرًا ایضًا عند حصوله وحضوره فیکون غیر

منقسم ايضا وهذا يوجب القطع بثبوت الانات التى هى
غير منقسمة الحجة الثالثة ان احد طرفى الان الحاضر
هو الماضى وهو معدوم والطرف الاخر منه هو
المستقبل وهو ايضا معدوم ولو قلنا بان هذا الان
يوجب اتصال احد جزئى الانات بالجزء الاخر لكان هذا
القول معناه ان احد المعدومين متصل بالمعدوم
الثانى بطرف موجود وهذا لا يقوله عاقل الحجة الرابعة
ان كل جزئين يفرضان فى الزمان فان احدهما لا بد
وان يكون متقدما على الاخر ولا يجوز ان يكون تقدم
الجزء المتقدم على الجزء المتاخر امرا ثبت له بسبب
غيره والا لزم التسلسل او الدور على ما قررناه
ولا بد وان يكون الجزء المحكوم عليه بكونه متقدما
يكون متقدما لذاته فثبت ان كل جزئين يفرضان فى
الزمان فان لكل واحد منهما لازم يلزمه لذاته ولكن
اللازم ممتنع الثبوت فى حق الاخر لكن اختلاف اللوازم
يدل على اختلاف الملزومات فى الماهيات فوجب
ان يكون الاجزاء المفروضة فى الزمان مختلفة لذواتها
ولماهياتها ومتى كان الامر كذلك لم يعقل من
اتصالها الا توالیها وتعاقبها بحيث يكون كل واحد
منهما منفصلا فى نفسه عن الاخر ولا معنى لثبوت
الانات الا ذلك ولما بطل بهذه الدلائل كون الزمان

متصلا

متصلا ثبت انات غير منقسمة ودفعات غير منقسمة بقى
هاهنا قولكم انه لو كان الزمان مركبا من انات متتالية لزم
كون الحركة مركبة من اجزاء لا تتجزى فنقول هذا حق ولا نزاع
فيه الا انا نقول لكن القول بكون الزمان مركبا من الانات
المتتالية حق فالقول بكون الجسم مركبا من الاجزاء التى
لا تتجزى يكون حقا واما الدلائل التى ذكروها على ان
الجسم يقبل القسمة الى غير النهاية فالجواب عنها انا بينا
فى ذلك الفصل ان هذه الدلائل لا توجب الا القسمة الوهمية
ولكن كل ما يصح بحسب الاوهام والاذهان وجب ان يصح
بحسب الاعيان اليس قد اتفقوا على ان كثيرا ما ثبت
فى الاذهان مع انه يمتنع حصولها فى الاعيان فكذا
هاهنا ثم لنا فى مسئلة الجوهر الفرد كتاب مفرد بالغنا
فى تقرير الكلام من الطرفين فمن اراد الاستقصاء
فعليه بذلك الكتاب المسئلة الثالثة فى بيان ان الزمان
مقدار الحركة قال الشيخ ومحال ان يكون امور ليس و
جودها معا تحدث وتبطل ولا يتغير البتة فانه ان لم
يكن امر زال وامر يتعلق بهذه الحركة حدث لم يكن قبل
ولا بعد بهذه الصفة فاذا هذا الشىء المتصل يتعلق بهذه
الحركة والتغير التفسير المقصود من هذا الفصل بيان
ان الزمان مقدار الحركة على ما هو مذهب ارسطاطاليس
وتقرير هذه الحجة انه لما تبدلت القبلية بالمعية ثم تبدلت

الزمان مقدار الحركة

العيّنه بالبعديّة فهذا ما لا يعقل تقريره الّا اذا احدث
امر لم يكن او زال امر قد كان وقد دللنا على انّ هذا الحدوث
وهذا الزّوال ليس على سبيل توالى الانات المتعاقبة بل
لابدّ وان يكون على سبيل الاتّصال المستمرّ ولا معنى للحركة
الّا ذلك فانا قد بيّنا فى اوّل هذا الكتاب انّ الحركة عبارة
عن بدل يحدث على سبيل التدريج والاستمرار فثبت انّ
الزّمان متعلّق بالحركة وللقائل ان يقول امّا قولكم انّ
تعاقب القبليّات والمعيّات والبعديّات يقتضى وقوع
التغيير والحركة فى الشّيء المحكوم عليه بالقبليّة والمعيّه
والبعديّه فنقول هذا باطل فانّ بديهة العقل حاكمة
بانّ الله العلم كان موجودًا قبل حدوث هذا الحادث
اليومى وانّه الان موجود معه وانّه سيبقى بعده فلو كان
تعاقب القبليّة والمعيّه والبعديه يوجب وقوع التغيير
فى ذات الشّيء المحكوم عليه بهذه الاحوال لزم وقوع التغيير
فى ذات واجب الوجود وذلك لا يقوله عاقل ولئن قلتم
لولا وقوع التغيير فى هذا الحادث والّا لامتنع وصف
الله تعالى بالقبليّه والبعديّة فنقول قد جوّزتم ان
يكون الشّيء محكومًا عليه بالقبليّه والبعديّه والمعيّه
بسبب وقوع التغيير فى شيء اخر فلم لا يجوز ان يكون
الزّمان كذلك وهذا هو قول افلاطون فانّه كان
يقول المدّة ان لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات

لم يحصل فيها الّا الدّوام والاستمرار وذلك هو المسمّى بالدّهر
والسّرمد وامّا ان حصلت فيه الحركات والتغييرات فحينئذ
يعرض لها القبليّات قبل بعديّات وبعديّات بعد قبليّات
لا لاجل وقوع التغيير فى ذات المدّة والزّمان بل لاجل وقوع
التغيير فى تلك الاشياء ثمّ نقول هاهنا دلايل اقوى
ممّا ذكرتموه يدل على انّ الزّمان يمتنع ان يكون مقدار الحركة
الحجّة الاولى انا نقول اذا قلنا انّ الزّمان مقدار الحركة
فلا معنى لهذا الكلام الّا انّ الزّمان مقدار دوام الحركة
لكن من المعلوم انّ دوام الحركة عبارة عن بقائها لا وجود
لها فى الاعيان الحجّة الثانية وهى انّ دوام الحركة عبارة
عن بقائها واستمرارها والنّاس قد اختلفوا فى انّ
استمرار الشّيء ودوامه هل هو زايد على ذاته او هو
عين ذاته فان قلنا انه زايد على ذاته فهذا الزّايد يمتنع
حصوله فى غيره لانّ دوام وجود الشّيء يمتنع ان يكون
حاصلًا فى غيره لا فيه وان قلنا انه غير ذاته فكذلك
وعلى التقديرين فانّ دوام وجود الشّيء يمتنع ان يكون
مباينًا عنه حاصلًا فى غيره فثبت انه لو كان الزّمان
عبارة عن مقدار الحركة لوجب ان يكون مقدار كلّ حركة
مغايرًا لمقدار الحركة الاخرى ولا شكّ انّها موجودة دفعة
فيلزم ان لا يكون هذه السّاعة الواحدة ساعة واحدة
بل ساعات كثيرة بحسب الحركات الموجودة وذلك لا يقوله

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
الى الله الاعز ربه ذي المواهب
محمد المدعو بزين الصدور

قال الحجة الثالثة ان العقل كما قضى بان جميع صفات هذه
الحركة حاصلة في هذا الزمان فلو كان الزمان عبارة عن صفة كانت
من صفات الحركة لكان الزمان حاصلا في نفسه وانه محال
لنا في ابطال هذا المذهب دلايل كثيرة يكفينا في هذا المختصر
هذا القدر المسئلة الرابعة في تقرير حجة اخرى على القول
بثبوت الزمان قال الشيخ وكل حركة في مسافة على سرعة
محدودة فانه يتعين لها او تعين له مبدا او طرف فلا
يمكن ان يكون ابطا منها يبتدا معها ويبلغ النهاية
معها بل بعدها فاذن هاهنا تعلق ايضا بالمع والبعد وامكان
قطع سرعة محدودة في مسافة محدودة فيما بين اخذ
في الابتداء وتركه في الانتهاء وفي اقل من ذلك امكان قطع
اقل من تلك المسافة فهاهنا مقدار غير مقدار المسافة
لا يختلف فيها السريع والبطي بمقدار اجزا الذي يقول
ان السريع يقطع فيه هذه المسافة وفي اقل منه اقل من
هذه المسافة التفسير قال عاد الشيخ مرة اخرى الى ذكر
الدلايل اخرى يدل على اثبات اصل الزمان فالدليل
الاول الذي تقدم ذكره دليل ماخوذ من احوال القبليات
والبعديات وهذا الدليل دليل ماخوذ من الامكانات
المختلفة فلنقرر هذا الدليل فنقول كل حركة يفرض
في مسافة على قدر من السرعة فانه يحصل بين ابتداء
تلك الحركة وبين انتهائها امكان ان يتسع لقطع تلك

المسافة

المسافة بذلك الحد من السرعة فان حصلت حركة اخرى
تساوي الاولى في الابتداء والانتهاء لكنها يكون ابطاء
منها وصار البطي قد قطع مسافة اقل وان حصلت حركة
الاخرى تساوي الاولى في كيفية السرعة وفي وقت الترك
ولكنها انما ابتدات بعد ابتداء الاولى وحد هذا السريع
قاطعا لمسافة اقل اذا عرفت هذه الوجوه الثلثة من الفرض
فنقول اما الفرض الاول فالفايدة فيه ان حصل بين
ابتداء السريع الاول وبين انتهايه امكان يتسع لقطع
تلك المسافة بذلك الحد من السرعة ولا يمكن للحركة الواقعة
على ذلك القدر من السرعة اذا كانت اقل في اكثر من تلك المسافة
فلهذا الامكان الممتد له في نفسه خصوصيته باعتبارها
يقبل بعض الحركات ولا يقبل البعض فهو امر موجود واما
الفرض الثاني فالفايدة فيه بيان ان هذا الامكان امر
مغاير لمقدار المسافة وذلك لان الحركة البطيئة والسريعة
اذا تشاركا في هذا الامكان وجب ان يتفاوتا في مقدار
المسافة وان تشاركا في مقدار المسافة وجب ان يتفاوتا
في هذا الامكان وذلك من اظهر الدلايل على ان هذا الامكان
امر مغاير لمقدار المسافة واما الفرض الثالث فالفايدة
فيه من وجهين الاول ان السريع الثاني تشارك
السريع الاول في كونها حركة وفي كونها سريعة وتخالفها
في مقدار هذا الامكان فوجب ان يكون هذا الامكان مغايرا

لنفس كونها حركة ولوصف كونها سريعة الثاني ان الامكان
الذي يتسع للسريع الصغير جزء من الامكان الذي يتسع
للسريع الكبير وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل
للمساواة والمفاوتة والتطبيق والتجزية فهذا هو تقرير
هذا الدليل ولنرجع الى المتن اما قوله كل حركة في مسافة
على سرعة محدودة فانه يتعين لها مبدأ وطرف
فالمراد ان كل حركة فلا بد وان يكون من شيء الى شيء
فالذي منه هو المبدأ والذي اليه هو الطرف ثم انهما
قد يكونان متعينين بالطبع والذات وقد يتعينا بحسب
تعيين معين وفعل فاعل مختار اما الاول فالحركات
الطبيعية الصاعدة والهابطة فان لكل واحد منهما
مبدأ معينا وطرفا معينا وهما المركز والمحيط واما الثاني
فكما اذا اختار الحيوان ان يبتدئ بالحركة من حد معين
ويتركها في حد اخر وكذا القول في الحركات الدورية فانه
ليس فيها حد هو المبدأ بالذات لتلك الحركة وحد اخر هو
المنتهي بالذات بل المبدأ او المنتهي هناك ليس الا بالفرض
والتعيين واذا عرفت هذا فنقول ظهر انه لم يحصل
بين هذا المبدأ وهذا الطرف حركة على سرعة محدودة
وهذا الذي ذكرناه في الفرض الاول واما قوله لا يمكن
ان يكون ابطأ منها ليبتدئ معها ويبلغ النهاية معها
بل بعدها فهذا هو الذي ذكرناه في الفرض الثاني واما

قوله فاذن هاهنا تعلق ايضا بالمع والبعد والبعد واعلم
ان هذا الكلام اجنبي عن اثبات هذا الدليل فانه ربما
سال سائل فقال القائل في هذا الدليل بقول الامكان
الذي هو كالظرف لهذه الحركات هو الزمان وفي الدليل
الاول قلتم ان الذي يحصل بسببه القبليات والبعديات
هو الزمان وهذا توهم التناقض فان الشيء الواحد لا
يكون له الا حقيقة واحدة لا جرم ازال هذه الشبهة
وبين ان هذا الامكان الذي جعلناه هاهنا طرفا لهذه
الحركات هو نفس ذلك الشيء الذي قلناه في الدليل الاول
انه هو السبب بالذات لتعاقب القبليات والبعديات
واما قوله وامكان سرعة محدودة في مسافة محدودة
فيما بين اخذه في الابتداء وتركه في الانتهاء فالمراد منه
الاشارة الى ما ذكرنا في الفرض الاول وهو كالمكرر واما
قوله وفي اقل من ذلك امكان قطع اقل من تلك المسافة
فالمراد الاشارة الى ما ذكرناه في الفرض الثالث واما
قوله فهاهنا غير مقدار المسافة الذي لا يختلف فيه
السريع والبطيء بمقدار اجزاء الذي يقول ان السريع
يقطع فيه هذه المسافة فالمراد مما ذكرناه ان السريع
والبطيء ان تساويا في المسافة اختلفا في هذا الامكان
وان تساويا في هذا الامكان اختلفا في مقدار المسافة
فوجب القطع بان هذا الامكان مغاير لمقدار المسافة ولما

قوله وفي اقل منه اقل من هذه المسافة فهو اشارة الى ماذكرناه من ان السريع الثاني اذا شارك السريع الاول في السرعة وفي وقت الترك ولكنه انما ابتداء بعد ابتداء السريع الاول فانه يقطع اقل مما يقطع السريع الاول وقد يكون الامكان الذي يتسع لهذا السريع جزءا من الامكان الذي يتسع للسريع الاول وذلك يدل على ان هذا الامكان قابل للتطبيق والمساواة والمفاوتة وهو المطلوب وقد ظهر ان الذي ذكرنا عين ماذكره الشيخ الا انا ذكرناه على النظم الطبيعي والترتيب القريب من الافهام والشيخ لم يعتبر **المسئلة الخامسة** في تقرير وجوه اخرى في بيان ان الزمان مقدار الحركة **قال الشيخ** وهذا الامكان ومقداره غير ثابت بل متجدد كما ان الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت فلو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف فهو اذن هو المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات على نحو ما قلنا وهو متعلق بالحركة وهو الزمان وهو مقدار الحركة في المتقدم والمتأخر الذي لا يثبت احدهما مع الاخر لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك **التفسير** قال ان الشيخ في الفصل المتقدم ذكر الدليل الاول على اثبات الزمان ثم اتبعه ببيان انه مقدار الحركة فهاهنا ايضا ذكر هذا الدليل الثاني على اثبات الزمان ثم اتبعه مرة اخرى

ببيان انه مقدار الحركة وبنى هذا المطلوب على مقدمة اخرى وهي ان الزمان امر غير ثابت بل هو شيء في السيلان والتقضي وذكر في بيان انه غير ثابت بل سيال دليلين **الوجه الاول** هو انه لو كان الزمان باقيا لكان الان الذي فيه حصل ابتداء حركة الطوفان هو بعينه هذا الان الذي نحن فيه ولو كان كذلك لكان قد حصل ابتداء الطوفان في هذا الان ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل هو سيال وهذا هو المراد من قوله كما ان الابتداء بالحركة للحركة غير ثابت يعني ابتداء الحركة غير حاصل للحركة في حال استمرارها فعلمنا ان حال استمرارها مغاير لحال حدوثها وذلك يدل على ان الزمان غير ثابت **الحجة الثانية** انا قد ذكرنا ان الحركة السريعة والبطيئة اذا اشتركتا في المسافة كان وقت ترك البطيئة بعد ترك السريعة ولو كان الزمان باقيا لكان وقت ترك البطيئة هو بعينه وقت ترك السريعة وذلك يمنع من حصول التفاوت بين السريعة والبطيئة ولما كان ذلك باطلا علمنا ان الزمان غير ثابت بل سيال وهذا هو المراد من قولنا ولو كان ثابتا لكان موجودا للسريع والبطيء بلا اختلاف ثم انه لما بين انه غير ثابت قال فهو اذن المقدار المتصل على ترتيب القبليات والبعديات على نحو ما قلنا في الدليل الاول ثم قال

وهو متعلق الحركة وهو الزمان فالمراد انه فى الفصل الاول
بيّن ان تعاقب القبليات والبعديات لا يعقل حصوله
الا عند حصول الحركة والتغير ثم قال وهو مقدار الحركة
فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت احدهما مع الاخر لا
مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك فاعلم انه لما بيّن
ان الزمان مقدار الحركة ذكر لمقدار الحركة خاصية
بسببها ممتاز عن ساير المقادير وذلك لان المتقدم
قد يكون فى المكان وقد يكون فى الزمان اما فى المكان
فقد يوجد المتقدم مع المتأخر واما الذى يكون فى
الزمان فالجزء المتقدم من الزمان لا يوجد البتة مع
المتأخر من الزمان وهذا هو المراد من قوله مقدار
الحركة فى المتقدم والمتأخر الذى لا يثبت احدهما مع
الاخر واما قوله لا مقدار المسافة ولا مقدار المتحرك
فالمراد ان هذا المقدار الذى سميناه بالزمان شيء
مغاير لمقدار الحركة والمقدار المسافة وهذا كالمكرر
الذى لا فايدة فيه المسئلة السادسة فى تفسير كون
الان فاصلا باعتبار وواصلا باعتبار اخر قال الشيخ
الان فصل الزمان وطرف اجزائه المفروضة فيه
ينفصل به كل جزء فى حده ويتصل بغيره التفسير قال
لما كان مذهبه ان الزمان كم متصل وكل كم متصل
فانه يقبل الفصل ولا معنى للفصل الا حصول طرف — مطلب

لذلك

لذلك الشيء ينتج ان الزمان شيء يمكن ان يحصل له طرف
بالفعل ثم ذلك الطرف قد يكون طرفا واصلا ايضا وقد
لا يكون اما الاول فكما اذا حدثت نقطة فى خط بحيث
لا ينفصل احد جزئى ذلك الخط عن الجزء الاخر منه فانه
ليس هناك الا انه حدثت نقطة بالفعل وتلك النقطة
كما انها نهاية لاحد قسمى هذا الخط يكون بداية للقسم
الثانى فهذه النقطة يكون فاصلة لذلك الخط با
عتبار وواصلة باعتبار اما انها فاصلة فلان ذلك
الخط كان قبل حدوث هذه النقطة فيه خطا واحدا و
عند حدوث هذه النقطة انقسم بقسمين واما واصلة
فلان تلك النقطة اوجبت اتصال احد قسمى هذا الخط با
لقسم الثانى منه واما القسم الثانى وهو الطرف الذى
لا يكون فاصلا ولا يكون واصلا فكما اذا انقطع احد
نصفى الخط عن النصف الاخر فان تلك النقطة التى هى
نهاية احد نصفى الخط لم يوجب اتصال ذلك النصف
بالنصف الثانى فيه فاذا عرفت هذه المقدمة فنقول
قد دللنا على ان الان الحاضر حد يفصل الماضى من
المستقبل فيكون هذا الان فاصلا الا انك قد عرفت
ان الطرف الحاصل قد يكون فاصلا وقد لا يكون فنقول
يستحيل ان يكون هذا الفاصل واصلا لانه انما لا يكون
واصلا لو انقطع الزمان ولم يحدث بعده شيء اخر وذلك

محال لانه لو عدم الزمان لكان عدمه بعد وجوده بعدية
بالزمان والبعدية بالزمان لا يحصل الا عند حصول
الزمان فثبت انه يلزم من مجرد فرض عدم الزمان فرض
وجوده وما ادى عدمه الى وجوده كان محالا فكان
فرض عدم الزمان محالا واذا ثبت هذا ظهر ان كل
آن محدث فانه فاصل باعتبار وواصل باعتبار اخر اما
انه فاصل فلانه فصل الماضي عن المستقبل واما انه
واصل فلانه اوجب اتصال الجزء الذى هو الماضي
بالجزء الذى هو المستقبل فثبت ان كل آن يفرض في
الزمان فانه يكون فاصلا من وجه وواصلا من وجه
اخر واذا عرفت هذا فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما قوله الان فصل الزمان فالمراد منه ظاهر فان
بسبب حصول الان الحاضر ينفصل الماضي عن
المستقبل فيكون هو فصلا للزمان واما قوله وطرف
اجزائه المفروضة فيه فالمراد ان جزء الزمان اما الماضي
او المستقبل وهذا الان الحاضر هو بعينه نهاية الماضي
وهو بعينه بداية المستقبل واما قوله ينفصل كل جزئ
في حده ويتصل بغيره فهو اشارة الى ما ذكرنا من ان
هذا الان يوجب الفصل من وجه والوصل من وجه اخر
المسئلة السابعة في بيان ان الزمان مقدار الحركة المستديرة
الاولى قال الشيخ والزمان اذ لا ثبات لقبله مع بعده

فهو متعلق بالتغير ولا بكل التغير بل بالتغير الذى من
شانه ان يتصل التفسير قال هذا مشتمل على مطلوبين
احدهما ان الزمان يتعلق بالتغير واحتج عليه انه لا ثبات
لقبله مع بعده وذلك لا يعقل الا مع حصول التغير و
قد ذكر هذا الكلام قبل ذلك ونقضناه بان يكون
البارى قبل هذا الحادث ثم يصير معه ثم يصير
بعده مع ان ذلك لا يقتضى وقوع التغير فى ذاته والثانى
ان التغير على قسمين احدهما ان يكون بسبب تعاقب
امور يكون كل واحد منهما حادثا دفعة والثانى ان
يكون ذلك التغير حادثا لا دفعة بل على التدريج يسيرا
يسيرا وقد بينا ان القسم الاول يقتضى تعاقب
الانات وذلك محال فبقى القسم الثانى وهذا الكلام
قد سلف ذكره والعجب من الشيخ كيف جوز هذا التكرير
فى مثل هذا الكتاب الصغير قال الشيخ والتغيرات التى
فى الكم بين نهايتى الصغر والكبر والتى فى الكيف
بين نهايتى الضدين والتى فى الاين بين نهايتى المكانين
بينهما غاية البعد ويقصد طرفا يسكن فيه ان كان
بالطبع يهرب عما عنه الى ما اليه فالطرف المتوجه اليه
بالطبع يسكن فيه بالطبع والذى بالقسر بعد الذى
بالطبع ولان كل حركة مبتداة فى العالم فهى بعد ما لم
يكن فيها فلها قبل والقبل زمان والزمان اقدم من

الحركة المبتداة فهو اذن اقدم من الذى فى الكم والكيف والاين المستقيم فالتغير الذى يتعلق به الزمان فهو اذن فى الموضع المستدير الذى تصح له ان يتصل اى اتصال ثبت

التفسير قال لما اثبت فيما تقدم ان الزمان مقدار الحركة اراد فى هذا الفصل ان يبين انه مقدار الحركة المستديرة وتقريره ان يقال الزمان يمتنع ان يكون له اول واخر فلما ثبت انه مقدار الحركة وجب ان يكون تلك الحركة حركة لا اول لها ولا اخر والحركة التى تكون كذلك ليست الا الوضعيه المستديرة فيفتقر فى تقرير هذا الكلام الى تقرير مقدمات المقدمة الاولى اثبات ان الزمان ليس له اول ولا اخر واحتجوا عليه بانه لو كان له اول لكان عدمه قبل وجوده قبليه بالزمان فيلزم من فرض عدم الزمان فرض حصوله وهو محال وايضا لو كان له اخر لكان عدمه بعد وجوده بعدية بالزمان ونعود التقريب المذكور المقدمة الثانية وهو قولنا ان الزمان مقدار الحركة والكلام فى تقريرها ما تقدم المقدمة الثالثة وهى انه لو كان الزمان مقدار الحركة لزم من قدم الزمان قدم الحركة والامر فيه ظاهر لانه لو حصل الزمان عند عدم الحركة لقدح ذلك فى قولنا الزمان يجب ان يكون مقدارا للحركة المقدمة الرابعة وهى ان جميع الحركات سوى الدورية يمتنع ان يكون ازليه وتقريره

من وجهين الاول انا بينا فى باب الحركة فى اول الطبيعيات ان الحركات لا يحصل الا من ~~حركة~~ مقولات اربعة الكم والكيف والاين والوضع اما الحركة التى فى الكم فهى انتقال من غاية الصغر الى غاية الكبر او بالعكس والتى فى الكيف فهى انتقال من احدى الضدين الى الضد الاخر والتى فى الاين فهى حركة من مكان الى مكان بينهما غاية المباينة اذا عرفت هذا فنقول الحركة اما طبيعيه او قسريه او اراديه اما الطبيعيه فهى هرب عما عنه الحركة وتوجه طبيعى الى ما اليه ومتى كان الامر كذلك فعند الوصول الى المطلوب يجب حصول السكون فكل حركة طبيعيه فهى منتهيه الى السكون والسكون عدم لكل حركة طبيعيه فهى منتهيه الى العدم ولا يكون هى الحركة الحافظه للزمان واما القسرية فهى متاخره عن الطبيعيه فاذا كانت الطبيعيه لا يحصل ان يكون حافظة للزمان والقسريه الاولى ان لا يكون كذلك واما الحركة الارادية غير المستديره فظاهر ان شيئا منها ليست دائمة فثبت بما ذكرنا ان كل حركة سوى المستديرة فانها ليست حافظة للزمان فوجب ان يكون الحركة الحافظة للزمان هى المستديرة الوجه الثانى فى اثبات هذا المطلوب ان الاستقراء دل على انه لا شيء من الحركات المغايرة للحركة المستديرة يبقى

وكل حركة حافظة للزمان دائمة حافظة فالحافظة للزمان
يجب ان يكون هي المستديرة المسئلة الثامنة في ذكر الاجوبة
عن دلايل القائلين بان الزمان يمتنع ان يكون مقدار
الحركة قال الشيخ واما السكون فالزمان لا يتعلق به
ولا يقدره الا بالعرض اذ لو كان متحركا ما هو ساكن
لكان يطابق هذا الجزء من الزمان التفسير قال الذين
قالوا ان الزمان لا يمكن ان يكون عبارة عن مقدار
الحركة احتجوا على صحة قولهم بامور احدها بديهة
العقل كما حكمت بصحة ان يقال الجسم تحرك من هذه
الساعة الى الساعة الفلانية فكذلك حكمت بصحة ان
يقال الجسم سكن من هذه الساعة الى الساعة الفلانية
فتبين ان نسبة الزمان الى الحركة والى السكون على السوية
واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال الزمان مقدار
الحركة ثم ان الشيخ ذكر في هذا الموضع ما يصلح ان
يكون جوابا عن هذه الحجة فقال ان السكون انما
يتقدر بالزمان على سبيل العرض بمعنى ان الشيء الذي
هو الان ساكن لو فرضنا انه كان متحركا بدلا عن كونه
ساكنا لكانت الحركة واقعة في هذا القدر من الزمان
ولقائل ان يقول هذا الكلام انما يصح لو كان تصور
وجود الزمان موقوفا على تصور الحركة الا ان
ذلك باطل ويدل عليه وجوه الاول انا لو فرضنا
شخصا

شخصا عاقلا عن وجود الافلاك والكواكب وعن
طلوعها وغروبها بانه كان اعمى او كان جالسا في بيت مظلم
او قدرنا انه بالغ في تسكين المتحركات باسرها حتى
الطرف والنفس فان هذا الانسان يجد المدة امرا
مستمرا باقيا والعلم بذلك ضروري وهذا يدل
على انه سواء كان الحاصل هو الحركة او السكون فان
الزمان حاصل وذلك يقدح في كون الزمان عارضا
من عوارض الحركة الثاني ان الحركة عبارة عن التغير
من حال الى حال والعقل ما لم يفرض زمانين يحصل
في احدهما المنتقل عنه ويحصل في الثاني الامر المنتقل
اليه فانه لا يمكنه ان يعقل معنى الحركة والتغير فثبت
ان تعقل ماهية الحركة موقوف على تعقل الزمان فلو كان
تعقل الزمان موقوفا على تعقل الحركة لزم الدور وهو
باطل الثالث ان العقل كما يحكم بان الحركة لا يمكن
وقوعها الا في زمان مخصوص فكذلك يحكم بان الحركة
والسكون لا يمكن ان يحصل الا في زمان مخصوص
وكما لا يتوقف حكم العقل بجعل الزمان للحركة على
استحضار معنى السكون فكذلك لا يتوقف حكم العقل
بجعل الزمان طرفا للسكون على تعقل معنى الحركة بل
نجد كون الزمان طرفا للحركة والسكون على السوية
ولا نجد بين الامرين تفاوتا البتة واذا كان الامر

للحركة على استحضار معنى السكون
فكذلك لا يتوقف حكم العقل
بجعل الزمان طرفا له

كذلك فقد بطل ما ذكره الشيخ من ان كون السكون
متقدرا بالزمان تابع لكون الحركة متقدرا به قال الشيخ
والحركات الاخرى يقدرها الزمان لا بانها مقدارها الاول
بل بانه معها كالمقدار الذى فى الذراع يقدر خشبة
الذراع بذاته ويقدر سائر الاشياء متوسطه ولهذا
يجوز ان يكون زمان واحد مقدرا لحركات فوق واحدة
التفسير قال القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون
عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة
ثانية وتقريرها ان القول بان الزمان مقدار الحركة
يوجب القول بان هذه الساعة الواحدة التى نحن فيها
ليست ساعة واحدة بل ساعات كثيرة الا ان هذا
باطل فالقول بان الزمان مقدار الحركة باطل اما بيان
الشرطية فمن وجهين الاول ان مقدار الحركة معناه
مقدار امتداد الحركة ومقدار استمرارها ومقدار بقائها
ودوامها وبقاء الشئ ودوامه اما ان يكون عبارة
عن نفس الشئ وذاته او عن كيفية قائمة به لا ان
العقل لا يقبل ان يقال ان بقاء الشئ ودوامه امر
مباين عنه بالكلية واذا امتنع ان يكون بقاء الشئ
ودوامه موجودا مباينا عنه امتنع كمية ذلك الدوام
مباينة لذلك الشئ لان كمية الدوام لا معنى لها
الا ان ذلك الدوام وذلك الاستمرار الى حد معين

صح

فثبت ان مقدار كل حركة اما ان يكون عين وجود تلك
الحركة واما ان يكون صفة قائمة لها وحينئذ يلزم ان
ان يكون مقدار كل حركة مغايرا لمقدار الحركة الاخرى
فلو كان الزمان عبارة عن هذه المقادير لزم ان يكون
كثرة الازمنة الموجودة معا بحسب كثرة الحركات
الموجودة معا الوجه الثانى فى تقرير هذا المعنى ان يقال
الحركة ماهيتها انها انتقال من حالة الى حالة اخرى
وذلك يقتضى ان يكون الزمان الذى فيه حصلت
الحالة المنتقلة مغايرا للزمان الذى فيه حصلت
الحالة المنتقلة اليها واذا كان كذلك فالحركة من
حيث هى هى مستلزمة للزمان استلزاما بحسب حقيقتها
وماهيتها والواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا لغيره
فوجب ان يكون كل حركة فانها من حيث هى هى تكون
مستلزمة للزمان واذا ثبت هذا فنقول اما ان يقوم
زمان واحد بكل الحركات واما ان يقوم بكل واحد
منها زمان واحد على حدة والاول باطل لوجهين
الاول ان قيام العرض الواحد بالمحال الكثيرة محال
الثانى ان الحركة المعينة اذا عدمت فقد عدمت مقدا
رها ايضا والحركة الاخرى لما كانت موجودة كانت
مقدارها ايضا موجودا فلو كان احد المقدارين عين
الاخر لزم كون المقدار الواحد معدوما وموجودا وهذا

وهذا محال ولما بطل هذا القسم ثبت انه لابد وان
يقوم بكل حركة زمان على حدة وذلك يوجب القول
بان هذه الساعة الواحدة التي نحن فيها ليست
ساعة واحدة بل ساعات كثيرة وجدت باسرها
دفعة واحدة وانما قلنا ان ذلك باطل لوجهين الاول
انا نعلم بالبديهة ان هذه الساعة التي نحن فيها
ساعة واحدة لا ساعات كثيرة لكان لابد لمجموع (والثاني انه لو اجتمعت في هذه الساعة الواحدة ساعات كثيرة)
تلك الساعات الكثيرة من زمان واحد يكون طرفا
لها باسرها ويكون هي باسرها حاصلة فيه وذلك
محال لان ذلك الطرف يكون ايضا حاصلا مع تلك
المطروفات فيفتقر الطرف الى طرف اخر ولزم التسلسل
وهو محال فثبت بما ذكرنا ان القول بان الزمان
مقدار الحركة يفضي الى هذه الاباطيل فوجب ان يكون
ذلك القول باطلا واذا عرفت هذا فنقول ان
الكلام الذي ذكره الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون
جوابا عن هذه الحجة وتقريره ان الزمان عبارة عن
مقدار الحركة الفلك الاعظم وعرض قائم بتلك
الحركة فقط الا ان ذلك المقدار كما يقدر تلك الحركة
بالذات فكذلك يقدر سائر الحركات المطابقة لتلك
الحركة كما ان المقدار الموجود في خشبة الذراع يقدر
تلك الخشبة اولا بالذات ويقدر سائر الاشياء بواسطة

كون الذراع مقدارا لتلك الخشبة واعلم ان هذا الجواب
ضعيف ويدل عليه وجهان الاول انا قد دللنا على
ان الحركة من حيث هي حركة مستدعية للزمان واذا كانت
الماهية موجبة لحصول الزمان كان جميع الحركات متساوية
في استلزام حصول الزمان والحكم الثابت بالذات يمتنع
ان يكون ثابتا بالعرض لما ثبت ان الواجب لذاته يمتنع (يمتنع) ان
يكون واجبا بغيره واذا كان كذلك امتنع ان يقال
الزمان عارض لبعض الحركات بالذات وللباقي بال
تبعية وايضا فبينا انه لا معنى لمقدار الحركة الا كميته
استمرارها ودوامها وقد ذكرنا ان العلم الضروري
حاصل في ان كمية دوام الشيء يمتنع ان يكون صفة قائمة
بشيء اخر مباين عنه بالكلية الوجه الثاني في بيان ضعف
هذا الجواب ان نقول انكم قستم تقدر الحركات الكثيرة
بالزمان على تقدر الاجسام الكثيرة بمقدار الخشبة التي
الواحدة فنقول انه لا نزاع في ان المقدار القائم بالجسم
القائم بالخشبة التي هي الذراع مغايرة لمقدار الجسم الذي
هو المذروع فانه من المحال ان يكون المقدار القائم بهذا
الجسم عين المقدار القائم بالجسم الاخر واذا كان كذلك
فنقول ان مقدار هذه الحركة مغاير لمقدار تلك الحركة
وان لكل حركة مقدار على حدة لزم القطع بان لكل حركة
زمانا على حدة وحينئذ يصير المقالة التي ذكرتموه

حجة عليكم قال الشيخ وكما ان الشئ فى العدد اما مبداه
كالوحدة واما قسمته نسبته كالزوج والفرد واما معدوه
كذلك الزمان منه ما هو مبداه كالآن ومنه ما هو جزوه
كالماضى والمستقبل ومنه ما هو معدودة ومقدرة وهو
الحركة التفسير قال القائلون بان الزمان لا يجوز ان
يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا على صحة قولهم
بحجة ثالثة وتقريرها ان يقول لو حصل لمقدار الحركة
وجود لكان اما ان يكون حاصلا فى الحال او فى الماضى
او فى المستقبل والاول باطل لان الحال الحاضر لا يقبل
الانقسام والزمان منقسم وحصول المنقسم فى غير
المنقسم محال والثانى والثالث باطل لوجهين الاول
وهو ان الماضى والمستقبل معدومان ولا شئ من المعدوم
بموجود ينتج فلا شئ من الماضى والمستقبل بموجود والثانى
وهو ان الماضى هو الذى كان حاضرا ثم انقضى المستقبل
هو الذى يتوقع حضوره الا انه لم يحضر ولكن الحاضر
ليس الا الآن الذى لا ينقسم فالماضى والمستقبل ليس
الا الانات الحاضرة فيلزم كون الزمان مركبا من الانات
المتتالية وذلك عند القوم محال فثبت ان مقدار
الحركة لو كان موجودا لكان وجوده اما ان يكون فى
الحال او فى الماضى او فى المستقبل فثبت ان هذه الاقسام
باطلة فيلزم ان يقال لا وجود لمقدار الحركة فهذا كلام

قوى فى الالزام على الفلاسفة واذا عرفت هذا فنقول الكلام
الذى ذكره الشيخ فى هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن
هذه الحجة وتقريره ان يقال الان ليس جزءا من اجزاء الزمان
بل هو مبدا لحصول الزمان وذلك لان الان شئ غير منقسم
ثم انه بسيلانه وحركته يفعل الزمان كما ان النقطة يفعل
بسيلانه وبحركتها الخط والزمان هو الذى ينقسم الى
الماضى والمستقبل فنسبة الان الى الزمان نسبة المبدا
الى ذى المبدا ونسبة الماضى والمستقبل الى الزمان نسبة
الفرد والزوج الى العدد واعلم ان هذا الجواب فى غاية
الضعف وبيانه من وجوه الاول انا قلنا لو كان الزمان
موجودا لكان عبارة عن انات متتالية وذلك لان الزمان
عبارة عن الحال والماضى والمستقبل اما الحال فانه غير
منقسم واما الماضى والمستقبل فهو الذى كان حاضرا
او يتوقع حضوره فيكون غير منقسم فيلزم ان يكون
الزمان عبارة عن تتالى هذه الامور الغير المنقسمة وذلك
عند القوم محال وما ذكره فى معرض الجواب لا يدفع هذا
الكلام فكان فاسدا الثانى ان قولهم الان شئ غير منقسم
وانه يفعل بسيلانه الزمان تسليم لكون الان شيئا قائما
بنفسه مستقلا بذاته ثم انه يفعل بسيلانه الزمان
وذلك بعينه رجوع الى مذهب الامام افلاطون من ان
الزمان جوهر قائم بذاته مستقل بنفسه ثم انه يحصل له

بسبب متعاقبة متوالية الى الحوادث فحينئذ يكون هذا
اخبارا لهذا القول واعترافا بسقوط قول من يقول الزمان
عبارة عن مقدار الحركة الثالث انكم زعمتم ان الان
طرف الزمان وصفة قائمة به فكيف زعمتم ان الان هو
الاصل والمبدا وان الزمان انما حدث من حركته ومن
تامل في هذه الكلمات حق التامل عرف شدة الاضطراب
فيها قال الشيخ والجسم الطبيعي في الزمان لا لذاته بل لانه
في الحركة والحركة في الزمان التفسير قال القائلون بان
الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار الحركة استدلوا
على صحة قولهم بحجة رابعة وهي انا نحكم بان هذه الحركة
وجدت في هذا الزمان وكذلك نحكم بان الجسم وجد
في هذا الزمان ولا نجد في العقل تفاوتا بين قولنا
حصلت هذه الحركة في هذا الزمان وبين قولنا حصل
هذا الجسم في هذا الزمان واذا كان كذلك كانت نسبته
الى الحركة كنسبتها الى الجسم وذلك يمنع من كون الزمان
مقدارا للحركة واذا عرفت هذا فنقول الذي ذكره
الشيخ في هذا الفصل يصلح ان يكون جوابا عن هذا الكلام
وتقريره ان يقال الجسم الطبيعي لا لذاته بل لانه في
الحركة والحركة في الزمان واعلم ان هذا الكلام في غاية
الضعف وذلك لان الزمان لما كان مقدارا للحركة كان
عرضا موجودا في الحركة والحركة عرض موجود في الجسم فلزم

ان يكون

ان يكون الزمان موجودا في الموجود في الجسم ويلزم ان
يكون الزمان موجودا في الجسم فبهذا البيان يظهر كون
الزمان موجودا في الجسم ولا يظهر منه معنى كون الجسم
موجودا في الزمان والبحث انما وقع عن معنى قولنا الجسم
موجود في الزمان والكلام الذي ذكره يقتضي كون الزمان
موجودا في الجسم وذلك محال قال الشيخ ذوات الاشياء
الثابتة وذوات الاشياء الغير الثابتة من جهة والثابتة
من جهة اذا اخذت من جهة ثباتها لا تكن في الزمان بل مع
الزمان ونسبة ما مع الزمان وليس في الزمان هو الدهر
ونسبة ما ليس في الزمان الى ما ليس في الزمان من جهة
ما ليس في الزمان الاولى به ان يسمى السرمد والدهر
في ذاته من السرمد وبالقياس الى الزمان دهر التفسير
القائلون بان الزمان لا يجوز ان يكون عبارة عن مقدار
الحركة استدلوا على صحة قولهم بحجة خامسة وتقريرها
ان ذات الحق سبحانه منزه عن الحركة ثم انا نعلم بالضرورة
انه سبحانه وتعالى كان موجودا قبل وجود هذا اليوم وانه
الان موجود مع هذا اليوم وانه سيبقى بعد هذا اليوم
فلما صدق عليه سبحانه انه كان وانه الان كائن
وانه سيكون ثبت ان هذه المفهومات لا تعلق لها
البتة بالحركة والتغير وايضا فالجواهر العقلية
موجودات مجردة عن الحركة ولواحقها ثم انه يصدق

عليها انها موجودة مع البارى تعالى دائمة الوجود بدوام
وجوده وكيف لا يقول ومدار دليل الفلاسفة فى اثبات
واجب الوجود على ان المعلول لا بد وان يكون موجوداً مع
العلة وان لا يكون متاخراً عنه البتة فثبت ان مفهوم
المعية حاصل هاهنا مع ان الحركة والتغير ممتنعة الحصول
ههنا وذلك يدل على ان الامر الذى لاجله لم يحصل
معنى القبلية والمعية والبعدية لا تعلق له بالحركة اذا
عرفت هذا فنقول الفصل الذى ذكره الشيخ هاهنا يصلح
ان يكون جواباً عن هذه الحجة وتقريرها ان يقول نسبة
المتغير الى المتغير هو الزمان ونسبة الثابت الى المتغير
هو الدهر ونسبة الثابت الى الثابت هو السرمد هذا حاصل كلامه
واعلم انه ليس فيه كثير فايدة وذلك لانا قد دللنا
على ان المفهوم من القبلية والبعدية والمعية حاصل في
الموضع الذى يمتنع حصول معنى الحركة والتغير فيه وذلك
يقتضى ان يكون حصول معنى القبلية والمعية والبعدية
لا يتوقف على حصول الحركة والتغير فهذا برهان قاطع
على حصول هذا المطلوب ولا دافع له الا ان يقول
انه تعالى واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته لكنه ما
كان موجوداً قبل هذا اليوم الا ان فساد هذا القول معلوم
بالضرورة لان الذى يصدق عليه انه ما كان موجوداً
قبل هذه الساعة وليس موجوداً مع هذه الساعة لا يكون

موجوداً بعد هذه الساعة يكون عدماً محضاً ونفياً صرفاً
فالقول مع ان واجب الوجود لذاته ممتنع العدم لذاته جمع
بين النقيضين فهو معلوم البطلان بالبديهة ثم ان
الشيخ لم يدفع هذا الكلام الا بان قال نسبة الثابت
الى المتغير مسماة بالدهر ونسبة الثابت الى الثابت مسماة بالسرمد
ثم ذكر هذا الكلام فى هذا المقام ضعيف وبيانه من وجوه
الاول انه ما زاد على الحجة الا ذكر الالفاظ الهايلة
ومعلوم ان ذلك لا يدفع الحجة اليقينية والثانى وهو انه
لم يبين ان هذا الذى سماه بالدهر والسرمد هل هو
نفس هذه النسب المخصوصة او هو شيء اخر يقتضى حصول
هذه النسب فان كان الاول فلم لا يقول فى الزمان
وهو انه لا معنى للزمان الا نفس هذه القبليات والمعيات
والبعديات من غير اثبات امر اخر ولم يزعم ان الزمان
موجود يقتضى حصول هذه النسب ولم يقل الدهر
موجود يقتضى هذه النسبة المخصوصة وما الفرق
بين البابين واما الثانى وهو ان يقال المسمى بالدهر
وبالسرمد موجود مخصوص يقتضى حصول هذه
النسب وكان ينبغى ان يبين انه جوهر او عرض وان
كان جوهراً فهو من الجواهر الجسمانية او من الجواهر المجردة
وان كان عرضاً فهو من اى اجناس الاعراض فان هذا
البحث لا يصير معلوماً الا بذكر هذه التفاصيل السؤال

الثالث ان يقال انك زعمت ان نسبة الثابت الى المتغير
هو الدهر فنقول هذا الذى سميته بالدهر اما ان يكون
ثابتاً او متغيراً فان كان ثابتاً والثابت اما ان يجوز
جعله سبباً بحصول النسب المتغيرة اولا يجوز فان جاز
فلم لا يجوز ان يقال المقتضى لحصول نسب المتغيرات الى
البعض شيئ ثابت فى ذلك كما هو قول افلاطون وان لم
يجز فكيف جعلتموه سبباً لحصول النسبة الحاصلة بين
الثابت وبين المتغير وان مثل هذه النسبة يكون
متغيرة فاذا كان المسمى بالدهر ثابتاً والثابت الى المتغير
نسبة متغيرة لزم امتناع كون الدهر سبباً لحصول هذه
النسبة واما ان كان المسمى بالدهر امراً متغيراً فى ذاته
فالشيئ المتغير فى ذاته هل يمكن جعله سبباً لحصول
النسب مع الاشياء الثابتة اولا يمكن فان امكن فلم
لم يكن الزمان كافياً فى ذلك حتى لا يحتاج الى اثبات هذا
الدهر وان لم يمكن فكيف جعلتم الدهر المتغير فى ذاته
سبباً لحصول النسبة الى الاشياء الثابتة واعلم
بان كلام الشيخ فى هذا الكتاب مشعر بان الدهر شيئ
ثابت فى ذاته لانه قال الدهر فى ذاته من السرمد و
بالقياس الى الزمان دهر ومعناه ان الدهر فى ذاته شيئ
ثابت غير متغير الا انه اذا نسب الى الزمان الذى هو
موجود متغير فى ذاته سمى دهراً وهذا تصريح بان الدهر

والثابت لا يجوز جعله سبباً لحصول النسب المتغيرة ونسبة صح

ثابت

ثابت فى ذاته الا انه مع كونه كذلك فانه يقتضى
حصول هذه النسب المتغيرة وفى ذلك اعتراف بان الشيئ
قد يكون ثابتاً فى ذاته ومع ذلك فانه يقتضى تقدير الاحوال
المتغيرة بالمقادير المخصوصة واذا كان الامر كذلك
فهذا عين مذهب افلاطون من ان الزمان جوهر قائم
بنفسه مستقل الا انه يقتضى تقدير الاحوال المتغيرة
بالمقادير المخصوصة فقد ظهر ان الناصرين لمذهب
ارسطاطاليس فى ان الزمان مقدار الحركة لا يمكنهم
التوغل فى شيئ من المباحث المتعلقة بالزمان الا با
لرجوع الى مذهب افلاطون فاقول الاقرب عندى
ان الحق فى الزمان وفى المدة هو مذهب افلاطون
وهو انه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته فان اعتبر
ذاته بالنسبة الى الموجودات الدائمة المبراة عن التغير
سمى بالسرمد من هذا الاعتبار وان اعتبرنا نسبة ذاته
الى ما قبل حصول الحركات والتغيرات فذلك هو
الدهر الداهر وان اعتبرنا نسبة ذاته الى المتغيرات كونه
متقاربة معه فذلك هو المسمى بالزمان واما قوله
ارسطاطاليس ان الزمان مقدار الحركة فقد عرفت
بالدلايل القاهرة فساده واما مذهب افلاطون فهو
الى العلوم البرهانية اقرب وعن ظلمات الشبهات ابعد
ومع ذلك فالعلم التام بحقايق الاشياء ليس الا عند الله

سبحانه وتعالى وللقوم دليل اخر على ان الزمان لا يجوز
ان يكون مقدارا للحركة وذلك باعتبار ان فرض عدم
الزمان يوجب وجوده لان كل ما عدم فانه يكون عدمه
بعد وجوده بعدية بالزمان فيكون فرض عدم الزمان
موجبا فرض وجوده وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته
فثبت ان الزمان واجب لذاته فلو كان مقدارا للحركة
وعرضا حالا فيها لكانت الحركة شرطا لوجود ما هو
واجب لذاته وما كان كذلك كان اولى ان يكون واجبا
لذاته فيلزم كون الحركة واجبة لذاتها هذا خلف قال
الشيخ الحركة علة حصول الزمان والمحرك علة الحركة
فالمحرك علة لعلة الزمان فالمحرك علة الزمان ولا كل
محرك المستدير ولا كل محرك حركة مستديرة بل التي متحرك ظ
ليست بالقسر فقد صح ان الزمان قبل القسر التفسير
قال اما قوله الحركة علة حصول الزمان فهذا باطل
ويدل عليه وجوه الاول ان الحركة عبارة عن التغير
من حالة الى حالة اخرى وذلك لا يعقل الا اذا كان زمانا
ماهية الحركة مغاير لزمان فما اليه الحركة فثبت ان
الحركة مفتقرة في تحقق ماهيتها الى الزمان فلو كانت
الحركة علة لحصول الزمان لكان الزمان مفتقرا الى
الحركة وحينئذ يلزم افتقار كل واحد منهما الى الاخر و
هو محال الثاني لو كانت الحركة علة لحصول الزمان لوجب

ان يكون كل

ان يكون كل حركة كذلك فحينئذ يلزم كون الازمنة
متعددة بحسب تعدد الحركات فيلزم حصول الازمنة
الكثيرة دفعة وانه محال الثالث ان الزمان عندهم عبارة
عن مقدار امتداد الحركة فلو قلنا الحركة علة لحصول
الزمان لكان معنى هذا الكلام ان الحركة علة لبقاء
نفسها ودوامها وكل ما كان كذلك فهو واجب لذاته
فيجب كون الحركة واجبة لذاتها وهو محال الرابع وهو
انا بينا لو فرضنا ارتفاع جميع الحركات والتغيرات فان
صريح العقل يقتضي ببقاء المدة والزمان وذلك
يدل على ان الزمان غني في وجوده عن الحركة فثبت
ان قوله الحركة علة لحصول الزمان ليس بصواب واما
بقية الكلام فظاهر غني عن التفسير الفصل التاسع
في احوال الحركات وفيه مسائل المسئلة الاولى في اثبات
الحركات الدورية الارادية قال الشيخ كل حركة عن
محرك غير قسري فاما عن محرك طبيعي او نفساني
او ارادي وكل محرك طبيعي فهو بالطبع يطلب شيئا
ويهرب عن شيء فحركته بين طرفين مقصود لا
يترك ومتروك لا يقصد وليس شيء من الحركات
مستديرة بهذه الصفة فان كل نقطة منها مطلوبة
ومهروب عنها فلا شيء من الحركات المستديرة بطبيعي
فاذا الحركة الموجبة للزمان نفسانية ارادية فا

النفس علة وجود الزمان التفسير الحركة اما ان يكون
طبيعية او قسرية او ارادية والدليل على هذا الحصر
ان حركة الجسم لابد من مؤثر يؤثر فيها وموجب يوجبها
فذلك المؤثر اما ان يكون حالا في ذلك الجسم او يكون
مباينا عنه اما الحال فيه فان لم يكن له شعور بالاثر
الصادر عنه فهو الطبيعة وان كان له شعور بذلك
الاثر فهو الارادة واما ان كان ذلك المحرك مباينا
فذلك هو القسر فثبت ان كل حركة فهو اما طبيعية
واما قسرية واما ارادية ثم نقول الحركة الدورية
يمتنع ان يكون طبيعية والدليل عليه ان الحركة الدورية
كل نقطة يفارقها المتحرك فان هربه عنها عين طلبه
لها وحركته عنها عين توجه اليها فلو كانت الحركة
طبيعية لكان الهرب الطبيعي عن الشيء عين الطلب
الطبيعي للشيء وذلك محال فثبت ان الحركة الدورية
يمتنع ان يكون طبيعية فاذا امتنع كونها طبيعية امتنع
ايضا كونها قسرية فلما بطل هذان القسمان ثبت كونها
ارادية فثبت ان الحركات الدورية كلها ارادية و

ان يكون قسرية لان القسرية على خلاف الطبيعة فاذا امتنع كونها طبيعية امتنع ايضا صح

لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال الجسم المستدير
يكون قبل وصوله الى تلك النقطة طالبا لها بالطبع
ثم عند الوصول اليها يصير هاربا عنها بالطبع وذلك
لا يوجب التناقض لانه انما يكون طالبا للوصول

الى

الى تلك النقطة قبل الوصول اليها وانما يصير هاربا عنها
عند الوصول اليها فالطلب والهرب لم يحصلا في
زمان واحد ولا بحسب شرط واحد بل في زمانين بحسب
شرطين مختلفين وذلك لا امتناع فيه والذي يدل
عليه انه غير ممتنع وجوه الاول انه لا نزاع في ان الحركة
المستقيمة قد يكون طبيعية ثم ان الحجر النازل بالطبع
قبل وصوله الى حد معين في تلك المسافة يكون طالبا
للوصول اليه ثم عند وصوله اليه يصير هاربا عنه
فاذا عقل ذلك في الحركة المستقيمة فلم لا يعقل مثله
في الحركة المستديرة الثاني ان الطبيعة يوجب السكون
بشرط الحصول في المكان الطبيعي ويوجب الحركة
بشرط الحصول في المكان الغريب فثبت ان كون
الشيء الواحد موجبا للحالتين متضادتين بحسب
شرطين مختلفين في زمانين متغايرين غير ممتنع
الثالث ان عندكم الحركات الدورية ارادية فقبل وصول
الجسم المستدير الى النقطة المعينة يكون الوصول
اليها مطلوبا بالارادة ثم عند الوصول يصير ذلك
الوصول اليها مهروبا عنه بحسب الارادة فاذا عقل
كون الشيء الواحد مطلوبا ومهروبا عنه في وقتين
عند الشرطين بحسب الارادة فلم لا يجوز مثله بحسب
الطبيعة قال الشيخ فاذن الحركة الموجبة للزمان

نفسانية ارادية فالنفس علة وجود الزمان التفسير
قال انه ثبت فيما تقدم ان الحركة الحافظة للزمان حركة
دورية وثبت فيما تقدم ان الحركة الدورية ارادية
لزمان يقال الحركة الحافظة للزمان ارادية ثم نقول
فاعل الحركة الارادية هو النفس وهذا ينعكس ان
النفس هي الفاعلة للزمان فالنفس فاعل الزمان
فيكون هي العلة لوجود الزمان المسئلة الثانية في
اثبات ان الجسم لا يتحرك لذاته قال الشيخ كل حركة
فلها محرك لان الجسم اما ان يتحرك لانه جسم او لا
لانه جسم فان تحرك لانه جسم وجب ان يكون كل
جسم متحرك فان حركته يجب عن سبب اخر اما قوة فيه
واما خارج عنه التفسير فالكلام التام في تقرير
هذا المقام ان يقال الحركة لا بد لها من مؤثر وذلك
المؤثر اما ذات المتحرك واما غيره ويمتنع ان يكون ذاته
فبقي ان يكون غيره فيفتقر في تقرير هذا الدليل
الى بيان امور فالمقدمة الاولى ان الحركة لا بد لها
من مؤثر فنقول الدليل عليه وهو ان الحركة لا يعقل
كونها امرا مستقلا بنفسه مستبدا بذاته لانها نعت
من نعوت الجسم وصفة من صفاته ولا يعقل حصولها
الا كذلك فكل ما كان كذلك فهو مفتقر في تحققه
الى الغير وكل ما افتقر في تحققه الى الغير فهو ممكن

للحركة الارادية وثبت ان تلك
الحركة الارادية هي

لذاته

لذاته وكل ممكن لذاته فلا بد له من مؤثر ينتج ان الحركة
لا بد لها من مؤثر اما الثانية في قولنا انه يمتنع ان يكون
الجسم متحركا لذاته فقد استدل الشيخ عليه هاهنا بانه
لو تحرك لانه جسم لوجب ان يكون كل جسم متحركا
واعلم ان هذا الاستدلال لا يتم الا بمزيد تقرير وهو
ان يقال الاجسام متساوية في الجسمية ولو كانت الجسمية
موجبة للحركة لكانت الاجسام باسرها متساوية في
الموجب فيلزم من استوائها في الموجب استواؤها باسرها
في الاثر وهي الحركة فالكلام الذي ذكره الشيخ لا يتم
الا بتقرير هذه المقدمات ولقائل ان يقول السؤال
عليه من وجوه الاول لم قلتم ان الاجسام باسرها
متساوية في الجسمية وما الدليل على صحة هذه المقدمة
وتقريره ان المعقول من الجسم ان ماهيته يقبل الابعاد
الثلثة ولا يلزم من الاستواء في قابلية الابعاد الثلثة
الاستواء في تمام الماهية لما ثبت ان الماهيات المختلفة
لا يبعد استواؤها في بعض اللوازم واما تلك الماهية
التي عرضت لها هذه القابلية فهي غير مشعور بها
من حيث هي هي واذا كان الامر كذلك فكيف يعرف
كونها متساوية في تمام الماهية فثبت ان هذه المقدمة
غير معلومة لا بد من الدليل على استوائها في تمام الماهية
انما نقسم الجسم الى الحار والبارد والكثيف واللطيف

والعلوى والسفلى ومورد القسمة امر مشترك فيه
بين الاقسام فوجب ان يكون كونه جسما الذى هو
المورد لهذا التقسيم امرا مشتركا فيه بين الكل لانا
نقول هذا باطل لما انه يمكننا تقسيم الاعراض الى
الكم والكيف وغيرها ثم لم يلزم منه تماثل الاعراض
فى تمام الماهية فكذلك هاهنا الثانى سلمنا ان الاجسام
متماثلة فى تمام الماهية لكن لم قلتم انه يلزم من هذا
القدر اشتراكها فى جميع اللوازم والدليل عليه ان
الاجسام الفلكية والاجسام العنصرية متساوية
فى تمام الماهية ثم انه لم يلزم ان كل ما يصح على
الفلكيات يصح على العنصريات وبالعكس فكذلك
هاهنا فان قلتم ان ذلك الاختلاف انما جاء لسبب
منفصل فنقول لم لا يجوز هاهنا مثله عليكم وحصر
الاحتمالات ثم ابطالها بالدليل القاطع ليتم
دليلكم السؤال الثالث ان المبدا لتلك الحركة اما ان
يكون فيه او لا يكون فيه فان كان الاول فنقول
كما ان هذا الجسم اختص بهذه الحركة المعينة فكذلك
اختص بهذه القوة التى هى المبدا لهذه الحركات المعينة
فان وجب ان يكون اختصاصه بتلك الحركة لاجل علة
اخرى وجب ان يكون اختصاصه بتلك العلة لاجل
علة ثانية ولزم التسلسل وان عقل ان يكون

اختصاصه بتلك لا لاجل علة اخرى فلم لا يجوز مثله فى الحركة
واما ان قلنا ان تلك الحركة انما حصلت فى ذلك الجسم لسبب
منفصل فنقول اختصاص ذلك الجسم بقبول ذلك الاثر
من ذلك المباين دون سائر الاجسام اما ان يكون لاجل
ان ذلك الجسم اولى من غيره بذلك القبول او ليس كذلك
فان كان ذلك لاجل حصول تلك الاولوية عاد الكلام فى
سبب حصول تلك الاولوية وان كان ذلك غير مشروط
بحصول الاولوية فحينئذ يكون اختصاص ذلك الجسم
بقبول ذلك الاثر دون سائر الاجسام مع استواء جميع الاجسام
فى القابلية ومع انه ليس شيء منها اولى بذلك القبول من
الاخر البتة يكون رجحانا لاحد طرفى الممكن على الاخر لا لمرجح
واذا عقل ذلك فلم لا يعقل مثله فى اصل الحركة وهو ان يقال
ان تلك الحركة قد ترجح وجودها على عدمها لا لمرجح وحينئذ
يبطل اصل الدليل فهذا تمام الكلام على هذا الدليل واعلم
ان الشيخ لما اثبت انه لا يجوز ان يكون الجسم متحركا لذاته
انتج منه انه لا يجوز وان يكون متحركا لغيره ثم ان ذلك
الغير اما ان يكون حالا فيه واما ان يكون مباينا عنه
فلا جرم قال ان ذلك الشيء الاخر اما قوة فيه واما خارج عنه
المسئلة الثالثة فى بيان انه لا بد من انتهاء المحركات الى
محرك اول لا يتحرك قال الشيخ الحركات فى كل طبقة ينتهى
الى محرك اول لا يتحرك والا لاتصلت محركات بلا نهاية

واتصلت اجسام بلا نهاية وكان بجملتها حجم غير متناه وهذا
محال التفسير قال لو كان كل متحرك انما يتحرك لان شيئا اخر
حركه الى غير النهاية لزم اما الدور وهو ان يكون محرك
هذا ذاك ومحرك ذاك هذا فيقتضي تقدم حركة كل واحد
منهما على حركة الاخر اما بالرتبة واما بالزمان وهو محال
واما التسلسل وذلك يقتضي وجود اجسام لا نهاية
لها بالفعل وقد دللنا على انه محال فلم يبق الا ان
يقال هذه المتحركات ينتهي الى محرك لا يتحرك البتة وان
كان متحركا لكنه متحرك من تلقاء نفسه لا بتحريك غيره وذلك
هو المطلوب المسئلة الرابعة في بيان ان القوة الجسمانية
لا يقوى على افعال غير متناهية قال الشيخ ليس من
شان جسم من الاجسام ان يكون له قوة على امور غير
متناهية والا لكان قوة الجزء مقابلة لشيء من ذلك
الغير المتناهي المفروضة من مبداء محدود واقل مما
يقوى عليه الكل من ذلك المبداء فكان على متناه وكذلك
الجزء الاخر فمجموعها يكون على متناه التفسير قال كل
قوة حالة في الجسم فانه يجب كونها منقسمة بسبب
انقسام ذلك المحل والكلام في مباحث هذه المقدمة
سياتي في مسئلة اثبات النفس الناطقة اذا عرفت
هذا فنقول جزء تلك القوة اما ان يقوى على
التحريك والتاثير او لا يقوى عليه البتة والثاني

باطل

صح

باطل لان جزء القوة ان لم يقو على التاثير البتة فحينئذ
لا يكون لجزء القوة قوة على شيء اصلا فحينئذ يلزم
ان يكون القوة على الشيء غير قابلة للانقسام وقد بينا
انها قابلة للانقسام هذا خلف فثبت ان جزء القوة يقوى
على التاثير ثم نقول جزء القوة اما ان يقوى على
مثل ما يقوى عليه كل القوة او لا يكون كذلك والاول
باطل والا لزم ان يكون الكل مساويا للجزء وهو باطل
ولما بطل هذا تعين الثاني وهو ان يقال جزء القوة
لا يقوى على مثل ما يقوى كل القوة وحينئذ يلزم ان يكون
مقوى الجزء متناهيا ومقوى الكل ضعف مقوى الجزء و
ضعف المتناهي يكون متناهيا فمقوى كل القوة الجسمانية يجب
ان يكون متناهيا وذلك هو المطلوب وللقائل ان يقول
الكلام على هذه الحجة من وجوه الاول لا نسلم ان القوة
الحالة في المتحيز يجب ان يكون منقسمة وذلك لان
بتقدير ان يكون الجسم مركبا من الاجزاء التي لا تتجزى كانت
القوة القائمة بالجزء الذي لا يتجزى لم يلزمها كونها منقسمة
لكنا بينا ان الحق هو اثبات الجزء الذي لا يتجزى السؤال
الثاني ان النقطة والوحدة كل واحدة منهما شيء غير
منقسم فنقول هذا الشيء ان كان جوهرا فقد ثبت
الجوهر الفرد وان كان عرضا فمحله ان لم يكن منقسما
فقد ثبت الجوهر الفرد ايضا وان كان منقسما فحينئذ

يكون هذا اعترافاً بان انقسام المحل لا يقتضي انقسام
الحال وحينئذٍ لا يلزم من كون الجسم منقسماً ان يكون القوى
الجسمانية منقسمة الثالث هب ان القوى الجسمانية
منقسمة وان مقوى الجزء لا بد وان يكون مساوياً
لمقوى الكل لكن لم قلتم ان عدم المساواة لا يحصل
الا اذا صار فعل الجزء منقطعاً ولم لا يجوز ان يحصل
ذلك التفاوت بطريق اخر وعليكم الدليل ثم نقول
لم لا يجوز ان يقال ان ذلك التفاوت يكون فعل الجزء ابطأ
وكون فعل الكل اسرع مع كون كل واحد منهما باقيا ابدا
الرابع دليلكم معارض بدليل اخر وهو ان هذه القوة
الجسمانية وكيفية تاثيرها في اثرها لا ينتهي الى وقت
الا ويمكن بقاؤه بعد ذلك والا فقد انتقل من الامكان
الذاتي الى الامتناع الذاتي وانه محال واذا ثبت هذا
وجب القطع بان هذه القوة الجسمانية ممكنة البقاء
في الذات وفي التاثير وذلك يبطل قولكم قال الشيخ
فالمحرك الاول الذي لا يتناهى قوته اذا ليس بجسم
ولا في جسم وليس بمتحرك لانه اول ولا ساكن لانه
لا يقبل الحركة والساكن هو عدم الحركة زمانا لما ان
تحرك فيه التفسير قال انه قد ثبت فيما مضى ان الزمان
ليس له اول ولا اخر وثبت ان مقدار الحركة ليس له
اول ولا اخر فانتج منهما اثبات حركة ازلية ابدية

ثم بيّن ان كل حركة فلا بد لها من محرك ثم بيّن ان المحرك
لا يجوز ان يكون قسريا والا لزم اثبات الاجسام لا نهاية
لها وذلك باطل ولا يجوز ان يكون طبيعيا لما ثبت ان
القوة الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية فالقوة
القوية على تلك الحركة الازلية الابدية يجب ان لا يكون
جسمانية وذلك دال على ان موجد هذه الحركة الازلية
الابدية لا يمكن ان يكون جسما ولا حالا فيه اصلا وهذا
هو الطريق المشهور في اثبات مدبر العالم الجسماني ان
لا يكون جسما ولا جسمانيا ولما ثبت ذلك وجب ان لا
يكون متحركا ولا ساكنا اما انه ليس بمتحرك فظاهر واما
انه ليس بساكن لان السكون عدم الحركة عما من
شانه ان يتحرك والذي من شانه ان يتحرك هو الجسم
او الجسماني فاذا لم يكن جسما ولا جسمانيا لم يكن من
شانه ان يتحرك واذا كان كذلك امتنع كونه ساكنا
المسئلة الخامسة في بيان ان كل جسم فانه لا ينفك في ذاته
عما يكون مبدأ للحركة قال الشيخ الاجسام لا يخلو في
طبيعتها من مبدأ حركة وذلك لان كل جسم اما ان يكون
قابلا للنقل عن موضعه الطبيعي او غير قابل فان كان
قابلا فهو قابل للتحريك المستقيم فلا يخلو اما ان يكون
في طباعه مبدأ ميل الى مكانه الطبيعي او لا يكون لكنا
نشاهد بعض الاجسام في طباعها ميل الى جهة من الجهات

وكلما اشتد الميل قاوم المحرك بالقسر حتى يتفاوت النسب
بتفاوت ما فيها من قوة الميل فان كان جسما لا ميل فيه وقبل
حركة قسرية وكل حركة كما علمت فى زمان كانت كزمان تلك
الحركة نسبة الى زمان حركة جسم ذى ميل فى طبعه با
لقسر يكون فى ميله حركة قسر جسم ذى ميل لو قدر نسبة
ميله الى ذلك نسبة الزمانين فيكون نسبة قسر فى جسم
ذى ميل وهذا خلف فاذن كل جسم قابل للنقل عن
موضعه الطبيعى ففيه مبدأ حركة التفسير قال اعلم
انا ندعى ان كل جسم فانه لا ينفك عن مبدأ حركة والدليل
عليه ان كل جسم فانه لا بد وان يكون حاصلا فى حيز
معين واذا ثبت هذا فنقول اما ان يكون خروج ذلك
الجسم عن ذلك الحيز الذى له ممكنا او لا يكون ممكنا
اما الاول فهو الجسم الذى يقبل الانتقال عن حيزه
المعين واما الثانى فهو الجسم الذى لا يقبل الانتقال
عن حيزه المعين ونحن نبين ان كل واحد من هذين
القسمين فانه لا بد وان يحصل فيه قوة يكون مبدأ
ميل للحركة اما القسم الاول وهو ان الجسم الذى
يقبل الحركة المستقيمة فالذى يدل على انه لا بد وان
يحصل فيه ميل معاوق عن الحركة القسرية انا لو فرضنا
خاليا عن الميل المعاوق وقد فرضنا ان قاسرا قسره
على الحركة فتلك الحركة اما ان يقع فى زمان او يقع لا فى

زمان

زمان والقسمان باطلان فبطل القول بامكان حصول
تلك الحركة وانما قلنا انه يمتنع وقوعها فى زمان هو ان
ذلك الجسم لو حصل فيه معاوق لصارت تلك الحركة
القسرية بطيئة فلنفرض جسما حصل فيه ميل معاوق
ولنفرض ان الجسم يتحرك مائة ذراع من المسافة بالحركة
القسرية مع ذلك الميل المعاوق فى عشر ساعات ولنفرض
ان الجسم الخالى عن الميل المعاوق يتحرك مائة ذراع من
المسافة فى ساعة واحدة فيكون زمان حركة الجسم
الخالى عن الميل المعاوق عشر زمان حركة الجسم
الموصوف بذلك المعاوق فلنفرض جسما اخر حصل فيه
معاوق اضعف من المعاوقة الاولى فيلزم ان يحصل
حركة الجسم الموصوف بهذه المعاوقة الضعيفة فى
الساعة الواحدة ~~فيلزم ان يكون~~ وكان يحصل حركة
الجسم الخالى عن المعاوقة فى الساعة الواحدة فيلزم ان
يكون حركة الجسم الموصوف بالمعاوقة الثانية مساوية
فى السرعة والبطء لحركة الجسم الموصوف باللامعاوقة
وذلك محال فثبت ان القول بان الجسم الخالى عن
المعاوقة يحصل حركتها فى زمان محال واما ان يقال
انه يحصل حركتها لا فى زمان فذلك ايضا محال لان كل
حركة فانها يقع على مسافة منقسمة فيحصل فى النصف
الاول من المسافة نصفها ثم بعدها يحصل فى

النصف الثانى من تلك الحركة ومتى حصلت القبلية والبعدية
وجب حصول الزمان فثبت ان الجسم الخالى عن مبدا الحركة لو
قبل حركة قسرية لكان حصول تلك الحركة القسرية اما ان يكون
فى زمان اولى فى زمان وثبت فساد القسمين فوجب ان يكون
وجود هذه الحركة ممتنعا ولقايل ان يقول السؤال على ما
ذكرتم من وجهين الاول ان يقول هذا الذى ذكرتم انما يتم لو
كانت الحركة لا يستحق الزمان الا بسبب المعاوقة وذلك با
طل بل الحركة يستحق لذاتها قدرا من الزمان وتستحق بسبب الميل
المعاوق قدرا اخر من الزمان واذا كان الامر كذلك فحينئذ
لا يلزم ان يكون الحركة الخالية عن المعاوق مساوية فى الزمان
للحركة الحاصلة مع المعاوقة الضعيفة وتمام الكلام فى تقرير
هذا السؤال قد ذكرناه فى مثل هذا الدليل فى مسئلة الخلاء
فلا فايدة فى الاعادة الثانى هو ان الميل المعاوق يكون كا
لضاد والمعاند للحركة القسرية فيصير حاصل الكلام ان
الشيء اذا كان خاليا عن المعاوق وكان ممتنع الحصول
ويكون شرط امكان حصوله ان يكون الامر المعاند والمنا
فى له حاصلا وذلك على خلاف العقل فان الشيء عند عدم
المنافى والمعاوق يكون اولى بالحصول منه خاليا عن
المنافى والمعاند قال الشيخ فان المركب قابلا للنقل عن
موضعه الطبيعى فلاجزائه نسبة الى اجزاء ما يحويه [ويكون] محويا ليست
واجبة لذاتها اذ ليس بعض اجزائه التى نفرض فيها اولى بملاقاة

عدده او بموازاة عددية من بعض فاذن فى طباعها ان يعرض
لها تبدل هذه المناسبات فهى قابلة للنقل عن وضعها ثم
يبرهن بذلك البرهان ان لها مبدا حركة وضعية مستديرة
التفسير قال لما بين ان الجسم الذى يقبل الحركة المستقيمة
لا بد وان يكون فيه مبدا حركة انتقل الى بيان ان الجسم
الذى لا يقبل الحركة المستقيمة يجب ايضا ان يحصل فيه
مبدا حركة تقريره ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة فهو
بسيط وكل جسم بسيط فانه يكون قابلا للحركة المستديرة
وكلما يقبل الحركة المستديرة فلا بد وان يكون فيه مبدا
حركة ينتج ان كل جسم لا يقبل الحركة المستقيمة ففيه مبدا
حركة فهذه مقدمات ثلثة لا بد من تقريرها المقدمة الاولى
[illegible] الشيخ فلا بد من ذكرها فنقول الدليل على ان
الامر كذلك هو ان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة
لو كان مركبا لكان قابلا للانحلال والتفرق لكن الانحلال
والتفرق لا يحصل الا بالحركة المستقيمة فلو كان الجسم الذى
لا يقبل الحركة المستقيمة مركبا لكان قابلا للحركة المستقيمة
وذلك محال ولقايل ان يقول هذا بناء على ان الجسم
الذى يكون حقيقته مؤلفة من اجسام مختلفة الطبايع
يكون قابلة للانحلال وذلك ممنوع فلم لا يجوز ان يقال
تلك الاجسام وان كانت مختلفة الطبايع الا ان حقيقة
كل واحد منها يقتضى لعينها او لذاتها ان يكون متصلة

بالاخرى وعلى هذا التقدير فانه لايكون ذلك المركب قابلا
للانحلال **وللمجيب ان يجيب عنه** فنقول ان حقيقة كل واحد من
تلك البسايط يقتضي ان يكون شكله هو الكرة فحينئذ يلزم
ان يكون الطبيعة الواحدة مقتضية للنقيضين وذلك
محال فثبت بما ذكرنا ان كل مركب فانه يقبل الانحلال
وحينئذ يعود الدليل المذكور **المقدمة الثانية** وهي قولنا
ان كل جسم بسيط فانه يقبل الحركة المستديرة فالدليل عليه
ان ذلك الجسم لابد وان يحيط به شيئ فان لم يكن كذلك
فلابد وان يكون هو هذا الجسم محيطا بشيئ واذا كان الامر
كذلك فلنفرض دايرة في هذا الجسم ولنفرض ان نقطة
معينة في تلك الدايرة تسامت نقطة معينة من الارض وكلما
صح على تلك النقطة ان تسامت النقطة المعينة من الارض
وجب ان يصح على ساير النقط المفترضة في تلك الدايرة ان
تسامت تلك النقطة المعينة من الارض ضرورة ان كل
ما يصح على الشيئ يصح على مثله ومتى ثبت هذا الجواز ثبت
كون ذلك الجسم قابلا للنقل المستدير **ولقايل ان يقول**
هذا ينتقض بامور احدها ان الجزء المفروض في عمق ثخن
الفلك مساوية في الماهية للجزء المفروض في سطحه ثم
لم يلزم قيام صحة كل واحد منهما مقام الاخر في العمق و
السطح فكذا هاهنا وثانيها ان مقعر كل فلك يكون مساويا
لمحدّبه في تمام الماهية والا لزم كون الفلك مركبا ثم لم

يلزم من كون مقعره مماسا لجسم صحة ان يكون محدبه مماسا
لذلك الجسم فكذا هاهنا **وثالثها** ان الحيوانية الحاصلة في
الفرس مساوية للحيوانية الحاصلة في الانسان ثم لم يلزم منه
ان يصح على حيوانية الفرس ما يصح على حيوانية الانسان
فكذا هاهنا **ورابعها** ان عندكم ماهية البارى تعالى عين
وجوده ثم زعمتم ان الوجود طبيعة واحدة من حيث انه و
وجود ثم انه لم يلزم ان يصح على ذات البارى تعالى ما صح
على الوجود ات العارضة لماهيات الممكنات فكذا هاهنا
فان **قلتم** الصحة قايمة في الكل الا ان الامتناع انما حصل
من سبب خارج **فنقول** فجوزوا في هذه المسئلة مثله وتقريره
انكم اذا ثبتم ان هذه الصحة حاصلة بالنظر الى الجسمية
فلعل هيولى تلك الجسمية مانعة من صحة الحركة كما ان
الجسمية وان كانت قابلة للخرق والالتيام مطلقا الا ان
خصوصية هيولى كل فلك مانعة منهما فكذا هاهنا **المقدمة
الثالثة** وهي في بيان انه لما كان قابلا للنقل المستدير
وجب ان يحصل فيه مبدأ حركة فالبرهان عليه عين ما ذكرنا
في الجسم القابل للحركة فثبت بما ذكرنا ان كل جسم يقبل
الحركة فهو بسيط وثبت ان كل بسيط فانه قابل للحركة
المستديرة وثبت ان كل جسم يقبل الحركة المستديرة فانه
لابد وان يكون تحصل فيه مبدأ حركة ولقايل ان يقول
الدليل الذى ذكرتم يقتضي ان يكون كل فلك فانه يكون

قابلا للحركة من المشرق الى المغرب ومن المغرب الى المشرق
وايضا فان النقط المفترضة فى ذلك المقدار متشابهة وكل
ما صح على الشيء صح على مثله ايضا فوجب ان يكون جرم
الفلك قابلا لكل واحد منهما من الحركتين وايضا يلزم
ان يكون قابلا للحركة من الشمال الى الجنوب ومن الجنوب الى
الشمال بعين هذا الدليل وايضا فالمدارات المختلفة التى
يمكن ان يتوهم حصولها فى الفلك غير متناهية فوجب
ان يكون كلها ممكنة واذا كان كل واحد من هذه الحركات
المختلفة الغير المتناهية ممكنا وجب ان يحصل فى جرم الفلك
بحسب كل واحد منهما ميل مغاوق وحينئذ يكون قد حصل
فى الفلك ميول متفاوقة متمانعة غير متناهية ولو كان
الامر كذلك لامتنع حصول الحركة فيه فعلى هذا ما ذكرتموه
بان يكون دليلا على وجوب كون الفلك ساكنا اولى
من ان يكون دليلا على وجوب كونه متحركا فكان كلامكم
باطلا السؤال الثانى ان كرة النار بسيطة وكذلك
كرة الهواء وكرة الارض وعين ما ذكرتموه قائم فى هذه
البسايط فوجب ان يكون كل واحد من هذه الكرات متحركا
بالطبع على الاستدارة وذلك باطل السؤال الثالث انكم
بينتم ان الجسم الذى لا يقبل الحركة المستقيمة وجب
ان يكون قابلا للحركة المستديرة وهذا القدر لا يفيد
الا ان هذا الجسم فيه نبوة عن قبول الحركة المستديرة

لا

صح

ولا ممانعة عنها وحصول الامكان لهذا التفسير لا يتوقف
على حصول الميل المغاوق لان حصول هذا الامكان انما ثبت
للجسم لذاته وما ثبت بالذات امتنع كونه بالغير فاما القبول
الذى يعتبر فى حصولها حصول الميل المغاوق فذلك هو
القبول التام ولا يمكن اثباته الا بعد معرفة ان الميل المغاوق
حاصل فلو اثبتنا الميل المغاوق بهذه القابلية لزم الدور
ومثال هذه المغالطة ان يقال ثبت بالدليل ان القطن قابل
للاحتراق ثم قال والاحتراق لا يمكن حصوله الا عند
ملاقات النار فلما ثبت ان القطن قابل للاحتراق وثبت
ان قبول الاحتراق لا يحصل الا عند ملاقات النار لزم
ان يقال ان كل قطن فانه حصل فيه ملاقاة النار وكما
ان هذا الكلام فاسد فكذلك ما ذكرتموه فثبت انه مغالطة
فاسدة قال الشيخ وكل جسم ففيه مبدا حركة اما مستقيمة
واما مستديرة التفسير قال لما بين ان الجسم اما ان
يكون قابلا للحركة المستقيمة واما ان لا يكون ثم بين
انه لا بد وان يحصل فى كل واحد منهما ما يكون مبدا
للحركة لا جرم اتبعه بذكر النتيجة وهو قوله وكل جسم
فانه لا بد وان يحصل فيه مبدا حركة اما مستقيمة
او مستديرة اما مبدا الحركة المستقيمة ففى الجسم الذى
يقبل الحركة المستقيمة واما مبدا الحركة المستديرة ففى
الجسم الذى لا يقبل المستقيمة المسئلة السادسة

فى اثبات ان الجسم البسيط لن يجتمع فيه مبدا للحركة المستقيمة
مع مبدا الحركة المستديرة قال الشيخ ويستحيل ان يكون
فى جسم واحد بسيط مبدا حركتين مستقيمة ومستديرة
او يكون ما هو للذات مبدا حركة مستقيمة هو بعينه فى حالة
اخرى مبدا حركة مستديرة لا كما يكون فى حالة اخرى
مبدا سكون لان السكون غاية للحركة المستقيمة اذ قد
علمت ان الحركة المستقيمة هرب وطلب هرب عن مكان
غير طبيعى وطلب لمكان طبيعى وعلمت ان الجهات محدودة
وعلمت ان الامكنة الطبيعية للاجسام البسيطة محدودة
فاذا انتهت حركته لحصوله فى مكانه الطبيعى استحال ان
يتحرك عنه فيكون مكانا غير طبيعى مهروب عنه وغير
ملائم له فيسكن فيكون سكونه غاية لحركته واما الحركة
المستديرة فليست من حيث هى حركة مستديرة غاية للحركة
المستقيمة ولا نفس عدم لها بل امر زايد يحتاج الى
مبدا اخر التفسير قال الجسم الواحد يمتنع ان يجتمع فيه
مبدا ميل مستقيم ومبدا ميل مستدير معا والدليل عليه
ان المستقيم من جهة الى جهة يقتضى التوجه نحو الجهة
المنتقل اليها واما الميل المستدير فانه يقتضى عدم التوجه
الى تلك الجهة بل ربما الانصراف عنها فهذان الميلان يوجبان
اثرين متغايرين فوجب ان يكون الجمع بينهما محالا ولقايل
بل ان يقول السؤال عليه من وجوه الاول انكم قلتم

شرط كون الجسم قابلا للحركة حصول ميل مفارق عن
تلك الحركة فى ذلك الجسم فقد جعلتم حصول الشيء مشر
وطا بما يقتضى تعويقه والمنع عنه فكيف زعمتم فى هذا المقام
ان الجمع بينهما محال وللمجيب ان يجيب عنه فنقول هاهنا
انما جوزنا الجمع بين المتعاوقين لان عند اجتماعهما ينكسر
اثر كل واحد منهما بالاثر الاخر فيحصل اثر متوسط بين
الاثرين وهو الحركة البطيئة وهذا انما يعقل فى الاثر يقبل
الاشد والاضعف فاما الميل المستقيم فانه يوجب الحركة
المستقيمة والميل المستدير يوجب الحركة المستديرة والاستقامة
والاستدارة لا يقبلان الاشد والاضعف فيمتنع ان يقال
عند اجتماعها يحصل امر متوسط بين الاستقامة والا
ستداره فظهر الفرق السؤال الثانى لم قلتم بانه لا يجوز
تركب الحركة الواحدة من الحركة المستقيمة والحركة المستديرة
واما قوله ان اجتماعهما يقتضى التوجه الى الشيء والصرف
عنه وهو محال قلنا هذا ينتقض بامور خمسة احدها بحركة
العجلة فانها مركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة وثانيها
الكرة التى يرمى من يضرب بالصولجان فان حركتها تكون
مركبة من الحركة المستقيمة والمستديرة وثالثها الكرة
التى ترمى من شاهق الجبل فانها تنزل وتكون فى حال نزولها
مستديرة على نفسها ورابعها كرة الثوابت فانها لذاتها
متحركة الى المشرق وبالقسر متحركة الى المغرب والتوجه الى

العجلة بفتحتين تكرلو دولاب كه انكله صو چكرلر ودخی قبو اغزینه ارقوری قودقلری اغاج که قوغا اکه آچیلور اختری

احدى الجهتين انصراف عن الجهة المقابلة لها فها هنا لما
كانت هذه الكرة متحركة لذاتها الى المشرق ومتحركة
بتحريك الفلك الاعظم الى المغرب كانت الكرة ابدا متو
جهة الى الجهة ومنصرف عنها وذلك محال **فان قالوا** هاهنا
الطبيعة الواحدة لم يقتض التوجه الى الجانب والصرف
عنه بل طبيعته المخصوصة يوجب توجيهه الى جانب
والقاسر المغاير يوجب توجيهه الى جانب اخر اما في
مسئلتنا هذه فانه يلزم كون الطبيعة الواحدة مقتضيه
للتوجه اليه والصرف عنه معا وذلك محال فظهر
الفرق **قلنا** التوجه الى الجهة والانصراف عنها اما
ان يكون الاجتماع بينهما محالا او لا يكون فان كان
ذلك محالا امتنع حصوله سواء حصلا بالطبع او بالقسر
او احدهما بالطبع والاخر بالقسر وحينئذ يبطل القول
في حركة فلك الثوابت واذا كان ذلك غير محال في الجملة
وحينئذ نقول فلم لا يجوز ان يكون الطبيعة الواحدة
مقتضية للتوجه والصرف معا وذلك محال لان هذه
المقدمة انما صارت مقبولة لتبادر العقل والوهم
الى ان الاجتماع بين التوجه الى جهة وبين الانصراف
عن نفس تلك الجهة محال واذا لم يكن فحينئذ لا يظهر
ان الطبيعة الواحدة يمتنع كونها موجبة للتوجه والصرف
معا **وخامسها** السبيكة المذابة فانها مستديرة مع انها

بالطبع متحركة بالاستقامة **السؤال الثالث** لم لا يجوز ان يقال
الاجرام الفلكية وان كانت مستديرة الحركة الا انها
مع ذلك يكون قابلة للحركة المستقيمة ثم ان طبايعها
المعينة يوجب كونها متحركة بالاستقامة بشرط كونها
حاصلة في الاحياز الخارجة عن امكنتها الطبيعية ويوجب
كونها متحركة بالاستدارة بشرط كونها حاصلة في
امكنتها الطبيعية ولا يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة
اثرين مختلفين متنافيين في وقتين مختلفين بحسب
شرطين مختلفين فما لم يبطل هذا الاحتمال لا يتم هذا
الدليل ثم المثال المشهور لهذا ان طبيعة كل واحد من
العناصر الاربعة يقتضي كونها متحركا بشرط حصوله
في الحيز الغريب ويقتضي كونه ساكنا بشرط حصوله
في الحيز الملايم فاذا جاز ذلك فلم لا يجوز ايضا ما ذكر
ناه والشيخ فرق بين الصورتين بان قال ان الحركة
المستقيمة توجه الى حيز معين وانما يكون توجها الى
ذلك الحيز ان لو كان ذلك الحيز بحيث متى وصل الجسم
اليه سكن فيه واستقر فيه اذ لو لم يسكن فيه لما كان
الوصول اليه مطلوبا فاذا كان الامر كذلك كان
السكون في ذلك الحيز غاية لتلك الحركة ومطلوبا منها
بخلاف الحركة المستديرة فانه لا يمكن ان يقال غاية
الحركة المستقيمة هي حصول الحركة المستديرة فلا جرم

امتنع ان يقال ان طبيعة الفلك يقتضى الحركة المستقيمة بشرط
كونه حاصلا فى الحيز الغريب ويقتضى الحركة المستقيمة بشرط
كون الفلك حاصلا فى الحيز الملايم فظهر الفرق بين
البابين هنا تقرير الفرق الذى ذكره الشيخ **ولقايل ان
يقول** بانا ما ذكرنا هذه الصورة لاجل ان نقيس
عليها هذه المسئلة فانكم استدللتم على امتناع ان يحصل
فى الجسم ما يكون مبدا للحركة المستقيمة وللحركة المستديرة
معا وقلتم الحركة المستقيمة توجه الى الجهة المنتقل اليها
والحركة المستديرة صرف عنها وكون الشيء الواحد متو
جها الى الشيء ومنصرفا عنه دفعة واحدة فلاجرم امتنع
ان يحصل فيه ما يكون مبدا للامرين معا فقلنا لا نزاع
ان كون الشيء الواحد متوجها بالطبع الى شيء ومنصرفا
عنه بعينه بالطبع فى زمان واحد امر ممتنع الوجود لكن
لم لا يجوز ان يقال ان تلك الطبيعة يوجب التوجه نحو تلك
الجهة بحسب شرط مخصوص والانصراف عنها فى وقت
اخر بحسب شرط اخر وعلى هذا التقدير فانه لا يلزم الجمع
بين النقيضين وهذا هو المثال الذى اوردناه بما لم
يقيموا دليلا قاطعا على ان هذا الاحتمال محال فانه لا يتم
دليلكم ونجد الفرق بين هذه المسئلة وبين المثال
الذى ذكرناه لا يندفع هذا الاحتمال فثبت ان بتقدير
ان يصح الفرق الذى ذكره الشيخ لا يندفع هذا السؤال

ولايتم

ولايتم دليلكم البتة ثم نقول ان الفرق الذى ذكرتموه
ضعيف ايضا وذلك لان السكون عندكم عدم الحركة
فاذا لم يبعد ان يكون عدم الشيء وارتفاعه وزواله
غاية لذلك الشيء فكيف يستبعد كون الحركة المستديرة
غاية للحركة المستديرة **فان قالوا** لما حصلت الحركة المستقيمة
فى العناصر بدون ان يعقبها الحركة المستديرة علمنا
ان الحركة المستديرة لا يكون غاية للحركة المستقيمة **قلنا**
الحركة المستقيمة الصاعدة ماهيتها مخالفة للحركة المستقيمة
الهابطة واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال بتقدير
ان يخرج الفلك عن حيزه الملايم فانه يعود بالحركة
المستقيمة الى حيزه الملايم له فكانت تلك الحركة المستقيمة
مخالفة بالماهيات للحركات المستقيمة التى للعناصر واذا
كان الامر كذلك فانه لا يلزم من قولنا الحركات المستقيمة
التى للعناصر ليست غاياتها هى الحركة المستقيمة ان
يقال الحركة المستقيمة التى يحصل لجرم الفلك امتنع ان
يكون غايتها هى الحركة المستديرة فان الاشياء المختلفة
فى الماهية لا يبعد اختلافها فى اللوازم والاثار فهذا
تمام الكلام فى تقرير هذا البحث ولنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب اما قوله ويستحيل ان يكون جسم واحد بسيط
مبدا لحركتين مستقيمة ومستديرة فالمراد منه انه يمتنع
ان يحصل فى الجسم الواحد ما يقتضى كونه مستقيم الحركة

ومستديرا لحركة معًا واعلم ان ذلك ظاهر والا لزم الجمع
بين التوجه الى الجهة وبين الصرف عنها وانه محال واما
قوله او يكون ما هو للذات مبدأ حركة مستقيمة هو
بعينه في حالة اخرى مبدأ حركة مستديرة واعلم ان المراد
منه ما ذكرناه في السؤال وهو ان يقال لم لا يجوز ان يقال
الطبيعة الفلكية يوجب الحركة المستقيمة بشرط حصول
الفلك في الحيز الغريب والحركة المستديرة بشرط حصوله
في الحيز الملايم واما قوله لا كما يكون في حالة اخرى مبدأ
سكون فاعلم ان المراد منه ان الطبيعة الواحدة يكون
مبدأ للحركة في حال وهي كونه حاصلا في الحيز الغريب ومبدأ
للسكون في حالة اخرى وهي كونه حاصلا في الحيز الملايم
فهذا جائز وزعم ان هذا وان كان جائزا الا انه يمتنع
كون الطبيعة الواحدة مبدأ للحركة المستقيمة في حالة ومبدأ
للحركة المستديرة في حالة اخرى واما قوله لان السكون
غاية للحركة المستقيمة فاعلم انه لم يشتغل باقامة الدلالة
على امتناع ذلك الاحتمال وانما اشتغل بالفرق بين
الصورتين فقال السكون غاية للحركة المستقيمة و
الدليل على ان الامر كذلك ان الحركة المستقيمة هرب
عن مكان غير طبيعي وطلب لمكان طبيعي فاذا انتهت
حركته الى الحصول في ذلك المكان الطبيعي استحال
ان يتحرك عنه بالطبع والا لكان ذلك المكان غير طبيعي

بل

ص

بل يكون مهروبا عنه غير ملايم مع انا فرضناه مكانا طبيعيا
مطلوبا بالذات ملايما هذا خلف واذا ثبت انه لا يتحرك
عنه بالطبع وجب ان يسكن فيه واذا كان كذلك وجب ان
يكون ذلك السكون غاية لتلك الحركة المستقيمة واذا
كان الامر كذلك لم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة
لهذه الحركة ولهذا السكون بحسب شرطين مختلفين في
وقتين مختلفين فاما الحركة المستديرة فليست هي غاية
الحركة المستقيمة ولا هي نفس عدم لها بل امر زايد فيحتاج
الى مبدإ اخر فظهر ان حاصل هذا الفرق يرجع الى حرف
واحد وهو ان السكون غاية الحركة المستقيمة فلا يمتنع ان
يكون الطبيعة موجبة لهذه الحركة ولهذا السكون اما
الحركة المستديرة فانها ليست غاية للحركة المستقيمة فلا
جرم يمتنع كون الطبيعة الواحدة موجبة لهما معًا فظهر
الفرق الا انا ذكرنا ان هذا الفرق ضعيف لان الحركة
المستقيمة في الاجسام العنصرية غايتها السكون لا الحركة
المستديرة واما الحركة المستقيمة في الاجسام الفلكية
فغايتها الحركة المستديرة لا السكون فثبت انه لا فرق
بين البابين فان ادعيتم انه لا يجوز ان يقال غاية
الحركة المستقيمة في الاجرام الفلكية هي الحركة فذلك هو
عين النزاع وايضا هب انه ظهر هذا الفرق الا انه
لما ثبت ان الطبيعة الواحدة يوجب حصول الضدين

فى وقتين مختلفين اذا كان احدهما غاية الاخر فلم لايجوز ايضا
ان يوجبهما فى صورة اخرى وان لم يكن احدهما غاية للاخر فثبت
ان هذا الكلام لا يكفى فى ابطال السؤال المذكور قال الشيخ
فاذا استحال ان يكون فى جسم واحد ميلان طبيعيان
او يكون احد الميلين موديا الى الثانى لزم ان يكون الجسم
الطبيعى اما مخصوصا بمبدا حركة مستقيمة او مخصوصا
بمبدا حركة مستديرة التفسير قد لما اقام الدلالة على امتناع
ان يحصل فى الجسم ما يكون مبدا للميل المستدير والمستقيم
معا ثبت ان الجسم لابد وان يحصل فيه مبدا حركة مستقيمة
نقط ومبدا حركة مستديرة فقط فظهر ان الجمع بينهما
محال المسئلة السابعة فى بيان اقسام الحركة قال الشيخ
وكل حركة مستقيمة فهى متحددة بالمتحرك لا بالحركة المستديرة
محددا بالقرب والبعد منه فكل حركة مستقيمة فاما الى
المركز والوسط عن المركز الى المستديرة فاما المستديرة فهى
حول المركز وكل حركة بسيطة فاما على الوسط او الى الوسط
التفسير قال قد دللنا على ان جهات الحركة المستقيمة انما
تتحدد بجسم كرى يتحدد القرب منه بمحيط والبعد منه
بمركزه واذا كان كذلك فالحركات اما من الوسط وهى حركات
الاجرام المستديرة الحركة المسئلة الثامنة فى اثبات ان
الفلك لا ثقيل ولا خفيف قال الشيخ والتى على الوسط
لا ينسب الى الخفة ولا الى ثقل التفسير وتقريره ان الثقيل

صح

هو الهابط بالطبع والخفيف هو الصاعد بالطبع وقد دللنا
على ان الفلك متحرك بالطبع على الاستدارة ودللنا على
ان الذى يكون متحركا بالطبع على الاستدارة يمتنع ان يكون
طبيعته موجبة للصعود او للهبوط واذا كان كذلك وجب
ان لا يكون ثقيلا ولا خفيفا وكان ارسطاطاليس يقول
الفلك لا متحرك الى الوسط ولا عن الوسط وكل ما هو لا متحرك
الى الوسط ولا عن الوسط فهو لا ثقيل ولا خفيف ينتج
ان الفلك لا ثقيل ولا خفيف المسئلة التاسعة فى
احكام الثقيل والخفيف قال الشيخ والتى من الوسط فينسب
الى الخفة والتى الى الوسط فينسب الى الثقل وكل من الثقيل
ومن الخفيف اما غاية واما دون غاية فالثقيل المطلق
بالغاية هو الذى الى ضاق الوسط وهو الارض ويليه الماء
والخفيف الذى الى ضاق المحيط وهو النار ويليه الهواء
التفسير الخفيف هو الجسم الذى يتحرك بالطبع من الوسط
والثقيل هو الجسم الذى يتحرك بالطبع الى الوسط ثم
يقول كل واحد من الثقيل والخفيف اما ان يكون فى
الغاية او دون الغاية فالثقيل المطلق من الغاية هو
الذى يطلبه حقيقته مركز العالم وهو الارض و
الثقيل الذى دون الارض هو الماء بدليل ان الارض
ترسب فى الماء والماء يطفو عليه والخفيف المطلق هو
الذى يطلب الالتصاق بالسطح الباطن من الفلك وهو

النار ويليه الهواء والدليل عليه ان النار يعلو على
الهواء فهذا هو الكلام المذكور فى الكتاب وفيه ابحاث
البحث الاول ولقايل ان يقول مركز العالم نقطة
فى وسط كرة العالم والنقطة لا يقبل القسمة فكيف
يعقل الارض طالبه لان يحصل فى تلك النقطة وجوابه
ان طبيعة الارض لا يوجب حصول ذلك الجسم فى
تلك النقطة بل يوجب ان ينطبق مركز ثقل هذا الجسم
على مركز العالم فهذا هو المراد من قولنا الجسم الثقيل
يطلب الحصول فى المركز ثم يتفرع عن هذا البحث
بحث اخر وهو ان مركز الثقل غير مركز الحجم والمقدار
واذا كان كذلك فكلما انتقل جزء من اجزاء الارض
من احد الجوانب الى الجانب الثانى منها فانه ينتقل مركز
ثقلها من نقطة الى نقطة اخرى وذلك يقتضى ان يتحرك
كلية الارض لاجل هذا السبب البحث الثانى ان داخل
الفلك مملو من الاجسام فلما تحركت الفلك حصل بسبب
شدة حركة الفلك سخونة اسخن الاجسام والطفها هو
النار والجسم الذى فى المركز فى غاية البعد عن الفلك
فلا جرم حصل فيها البرد والكثافة وذلك هو الارض
الذى حصل تحت النار كان اقل حرارة ولطافة من
النار وهو الهواء والجسم الذى حصل فوق الارض
كان اقل بردا وكثافة من الارض وهو الماء فيحصل بسبب

هذا المعنى هذا الترتيب البالغ فى غاية الحكمة وهو الاخذ
من غاية السخونة واللطافة نازلا الى البرد والكثافة
حتى انتهى الى الارض التى هى الغاية الى البرد والكثافة
قال الشيخ وانت تعلم ان الارض ترسب فى الماء كما يرسب
الماء فى الهواء فهما ثقيلان لكن الارض اثقل والهواء اذا
حصل فى الماء طفا وصعد ان وجد منفذا وضاغطا فى
مكانه اذ يمتنع وقوع الخلاء فالهواء خفيف والنار لا يثبت
فى الهواء بل يطفوا الى فوق فالنار اخف من الهواء التفسير
قال ان الارض والماء يرسبان فى الهواء فهما ثقيلان
لكن الارض ترسب فى الماء فوجب ان يكون الارض
اثقل من الماء واما الهواء فانه اذا حصل فى الماء طفا
وصعد ويدل عليه وجوه احدها ان الزق المنفوخ
اذا غمز فى الماء قسرا فاذا ازيل القسر طفا ذلك الزق
وثانيها ان الكوز الذى يكون ضيق الراس اذا غمز
فى الماء قسرا وفيه الهواء ظهرت البقابق وذلك يدل
على ان الهواء يصعد من الماء وثالثها ان الماء اذا
حيز ظ زاد على حتى الهواء فى داخله فان ذلك الهواء المتولد
فى داخله يرتفع وينفصل وذلك هو البخار فثبت
بهذه الوجوه ان الهواء اذا حصل فى الماء طفا وصعد
ان وجد منفذا ثم ان ذلك الهواء الذى يصعد
لا بد وان يخلف فى مكانه جسما اخر غيره اذ يمتنع

نوع الخلاء فثبت بما ذكرنا ان الهواء خفيف واما النار
فانها لا تثبت في الهواء بل يطفوا الى فوق فوجب ان يكون
النار اخف من الهواء المسئلة العاشرة في ابطال مذاهب
فاسدة ذكرت في الثقيل والخفيف قال الشيخ وليس
طفو شيء من ذلك ورسوبه لدفع او ضغط او جذب
وبالجملة قسرا والا لكان ابطاء لكن الاعظم اسرع و
ليس ابطاء التفسير قال بعضهم هذه العناصر الاربعة
كلها طالبة للمركز الا ان الجسم الذي يكون اثقل يسبق
الى المركز فيعرض لغيره ان يطفوا عليه ومنهم من عكس
الامر فقال انها باسرها طالبة للمحيط لكن الاخف يسبق
فيصل الى المحيط فيعرض لغيره ان يبقى تحته والشيخ
ابطل هذين القولين بحرف واحد وهو انه لو كان الكل
طالبا للمركز لكان حركة الهواء والنار الى الصعود حركة
قسرية والجسم كان اعظم حركته القسرية ابطاء
وكان يلزم ان يقال كلما كان جسم الهواء وجسم النار
اكبر كان حركته الصاعدة ابطاء ولما لم يكن الامر كذلك
دل على فساد هذا القول فاعتبر مثله في ابطال
المذهب الثاني في مسائل السماء والعالم المسئلة

بحث السماء والعالم

الاولى في بيان ان الجسم البسيط والمركب ما هو
قال الشيخ الاجسام اما بسيطة واما مركبة والبسائط
هي الاجسام التي لا تنقسم الى اجسام مختلفة الطبايع

مثل السموات والارضين والماء والهواء والنار والمركبة
هي التي تنحل الى اجسام مختلفة الصور ومنها تركبت مثل
الحيوان والنبات التفسير قد يقال في العالم الطبيعي
الجسم اما ان يكون بسيطا او مركبا وقد يقال مثل ذلك
في الطب اما في العالم الطبيعي والمراد منه ان الجسم اما ان
يكون قد ركبت حقيقته من اجسام مختلفة الطبايع واما ان
لا يكون كذلك فالاول هو المركب مثل النبات والحيوان
فانهما يأتلفان من الاجسام الاربعة واما في الطب فانه يقال
الاعضاء منها بسيطة ومنها مركبة وليس المراد منه
ما ذكرناه فان جميع الاعضاء انما يتولد من الاخلاط والاخلاط
انما يتولد من امتزاج الاركان بل المراد منه ان العضو اما
ان يكون مؤتلفا من اجسام مختلفة الطبايع كاليد فانها
مركبة من اللحم والعظم والغشاء والوتر وغيرها وكل
واحد من هذه الاجسام جسم محسوس يختص بالصفات
التي باعتبارها تخالف الجسم الاخر واما اللحم والعظم
فان كل واحد منهما وان كان انما يتولد من امتزاج الاخلاط
والاركان الا ان كل واحد من تلك الاجزاء لا يتميز عن الاخر
في الحس والحاصل ان الطبيعي يعتبر بالجسم البسيط والمركب
باعتبار حال الشيء في نفسه والطبيب يفسرهما باعتبار
حال الشيء بحسب الحس فكلما كان بسيطا بحسب اصطلاح
الطب فهو بسيط بحسب اصطلاح الطبيعي واذا كان الامر

كذلك وجب ان يكون المركب بحسب اصطلاح الطبيب اخص
من المركب بحسب اصطلاح الطبيعي لما عرفت ان الشي اذا كان
اعم من شي فنقيض الاعم اخص من نقيض الاخص
قال الشيخ الاجسام البسيطة قبل المركبة التفسير قال
الجسم البسيط اما ان يكون جزءا من المركب واما ان لا يكون
فان كان الاول فذلك البسيط غني عن ذلك المركب والمفتقر
متقدم بالرتبة على الغني واما الثاني فهو البسيط الذي لا يصير
جزءا من المركب مثل السموات فانها بسايط مع انها لا يصير
من النبات والحيوان فهي متقدمة على هذه المركبات من
وجهين احدهما ان احيازالعناصر انما يتحدد بالاجرام السماوية
والسموات علل لتحدد احيازالعناصر وتلك الاحياز اما
ان يكون متقدمة على اجسام العناصر او مقارنة لها فان كان
الاول كانت السموات متقدمة على هذه الاحياز المتقدمة
على العناصر المتقدمة على المركبات وان كان الثاني كانت
السموات متقدمة على هذه الاحياز المقارنة لهذه البسايط
العنصرية المتقدمة على هذه المركبات والوجه الثاني في بيان
هذا التقدم ان هذه المركبات لها اول زماني وهذه السموات
ليس لها اول زماني عند القوم فثبت بما ذكرنا ان
الاجسام البسيطة قبل المركبة على الاطلاق المسئلة الثامنة
في بيان الاجرام الفلكية لا يقبل الحرق ولا يجوز ان يتولد عن
اجزائها شي من المركبات قال الشيخ وهي اما بسيطة من

اجرام الفلكية

شانها

عسر

شانها ان يؤلف منها الاجسام المركبة واما بسيطة ليس من
شانها ذلك فكل جسم يقبل التركيب عنه فمن شانه ان يفارق
موضعه الطبيعي بالقسر وقد صح ان كل جسم بهذه الصفة ففيه
مبدا حركة مستقيمة وكل ما ليس فيه مبدا حركة فليس مبدا
التركيب عنه التفسير قال قد ثبت ان الاجسام الفلكية متحركة
الحركة وثبت ان كل ما فيه مبدا الحركة المستديرة فانه يمتنع
ان يحصل فيه مبدا الحركة المستقيمة فكل ما كان كذلك فان
الحركة المستقيمة ممتنعة عليه وكل ما كان كذلك فانه لا يقبل
الانخراق والتمزيق لان ذلك لا يحصل الا بالحركة المستقيمة
وكل ما لا يقبل الانخراق استحال ان يؤلف جزء من اجزائه بجسم
اخر غيره حتى يتولد من اجتماعهما جسم من الاجسام المركبة وذلك
هو المطلوب ولقايل ان يقول انه وان ثبت لكم هذا المطلوب
الا ان مقدمات هذا الدليل انما يجري في الفلك المحدد فاما
في ساير الافلاك فلا ثم انكم يحكمون بهذا الحكم على جميع الافلاك
والكواكب فالحاصل ان دليلكم خاص بالفلك المحيط المحدد
وحكمكم عام في جميع الافلاك والكواكب فكان ذلك فاسدا
المسئلة الثالثة في بيان ان الاستقسات ما هي قال الشيخ
الاستقسات هي الاجرام الاجسام الثقيلة والخفيفة وتشترك
في اوايل المحسوسات من الكيفيات واوايل المحسوسات هي الملموسات
ولهذا لا يوجد في حيز الاجسام المستقيمة الحركة جسم الا وله
كيفية ملموسة وقد يعرى عن المطعومة والمذوقة والمشمومة

اجرام

واوايل الملموسات الحار والبارد واليابس والرطب وما سوى
ذلك فاما متكون عنها ولازم اياها اما المتكون فمثل اللزوجة
عن شدة اجتماع الرطب واليابس واما اللازم فمثل التخلخل
الطبيعي فانه يتبع الحار والملاسة الطبيعية فانها يلزم الرطب
والاجسام البسيطة حارة وباردة ورطبة ويابسة التفسير
قال قد عرفت ان البسايط منها ما يتركب عنها غيرها ومنها
ما لا يكون كذلك فالاسطقس هو الذي لا يتركب عن غيره
ويتركب عنه غيره فيكون ماهيته مركبة من قيدين احدهما
سلبي وهو انه لا يتركب عن غيره والثاني اضافي وهو انه
يتركب عنه غيره وانما خصصوا لفظ الاسطقس بهذا المعنى
لان الاسطقس في لغتهم عبارة عن الاصل والشيء
انما يكون اصلا على الاطلاق اذا لم يكن فرعا على غيره
ويكون غيره فرعا عليه اذا عرفت تفسير الاسطقس
فنقول ندعي ان الاسطقسات للمركبات الموجودة في هذا
العالم هي الاجسام الاربعة اثنان منها ثقيلان وهما الارض
والماء والاثنان خفيفان وهما الهواء والنار واعلم
انه انما يثبت كون هذه الاربعة هي الاسطقسات لو ثبت
انها لم يتركب عن غيرها وثبت ان مركبات هذا العالم
انما يتركب عنها فلا بد من اثبات هذين المقامين اما المقام
الاول فالشيخ لم يتكلم فيه اصلا وزعم جمع عظيم من
القدماء ان الاسطقس الاول اجزاء قابلة للقسمة الوهمية

غير

مصر

غير قابلة للقسمة الانفكاكية وهي في غاية الصغر وهي التي
وهي التي يسمى بالهباءات وزعموا ان هذه العناصر الاربعة انما
تولدت عنها ثم اختلفوا فزعم بعضهم ان تلك الاجزاء مختلفة
في الاشكال والاجزاء التي يكون شكلها شكل المخروط يكون
نفاذه براسها الحاد فيتولد من اجتماعها الارض وذكروا
والنار والاجزاء التي شكلها شكل المكعب يكون غليظة
فيتولد من اجتماعها الارض وذكروا اشكالا اخر للماء
والهواء والافلاك ومنهم من قال ان تلك الاجزاء اذا
اختلطت بها خلاء كثيرا كانت تلك الاجزاء اللطيفة مضطرة
خفيفة ويكون لاجل لطافتها نفاذة في الغير فيصير نارا
لانه لا معنى للحرارة الا التفريق فيتولد عنها النار فان
كان الخلاء المختلط بها اقل فيتولد عنها الهواء ثم لا يزال
ينتقص هذه الاحوال الى ان يقل اختلاط الخلاء بها
جدا فيتولد عنها جسم ملس الاجزاء جدا فيكون ثقيلا
لاستناد اجزائها ويكون ظلها ثابتا لاجل ان الخلاء لا يتخللها
ويكون باردا لاجل انها لا يقوى على الغوص والنفوذ
فهذان المذهبان بيناهما في صفات تلك الهباءات وقد
ذكرت فيها اقاويل اخرى سوى هذين القولين وانا
اسقطناها لان نقلها لا يليق بالمختصرات واما المقام
الثاني فهو ان اجسام العالم انما يتولد ويحدث من امتزاج
هذه الاجسام الاربعة وكثير من القدماء نازعوا فيها

النار والاجزاء التي شكلها شكل المكعب

بيناها ظ

فقال انكساغورس ان شيئا من الطبايع لا يحدث البتة بل هي
باسرها موجودة فيها اجزاء على طبيعة الخبز واجزاء على طبيعة
اللحم واجزاء على طبيعة التفاح وكذا القول في ساير الا
جسام الا ان تلك الاجزاء بعضها مختلط بالبعض بالبعض
ولاجل ذلك الاختلاط لا يظهر تلك الطبايع فاذا انضم
بعض تلك الاجزاء الى البعض ظهر جسم كبير محسوس على
تلك الطبيعة فيظن ان اللحم حدث وليس الامر كذلك
بل ذلك كان كاينا غير ظاهر بسبب صغر تلك الاجزاء فلما
اجتمعت ظهرت وهؤلاء هم الذين يسمون باصحاب الخليط
الذي لا نهاية له واما المذهب المختار عند ارسطاطاليس
وعند جالينوس وجمهور المتاخرين من الفلاسفة والاطباء
هو ان هذه العناصر الاربعة لم تتولد عن غيرها وما سواها
من اجسام هذا العالم فمتولدة عنها اما الاطباء فقد ذكروا
في هذا الباب طريقة اقناعية فقالوا شاهدنا ان الاجسام
المعدنية والنباتية والحيوانية متولدة من هذه الاربعة
ولم يدل دليل على كون هذه الاربعة متولدة عن غيرها
فلاجرم قضينا بانها هي الاسطقسات فيفتقر هاهنا
الى بيان هذين المقامين الاول وهو قولنا المعادن
والنبات والحيوان متولدة من اختلاط العناصر الاربعة
فالذي يدل عليه طريقة التركيب وطريقة التحليل
اما طريقة التركيب فهو ان ابدان الحيوان متولدة من المني

ومن دم

ومن دم الطمث والمني انما يتولد من الدم والدم انما يتولد
من الغذاء والغذاء اما حيواني واما نباتي اما الغذاء الحيواني
فيكون البحث عن كيفية تولده كالبحث عن تولد الحيوان
ولا يتسلسل بل ينتهي بالاخرة الى الاغذية النباتية فالحيوان
انما يتولد من الغذاء والغذاء لابد وان ينتهي الى النبات
والنبات انما يتولد من هذه العناصر فانه اذا اختلط
الماء بالارض ووصل اليه الهواء الموافق وتاثير الشمس
وساير الكواكب تولدت النبات فبهذا الطريق عرفنا
تولد هذه الاجسام المعدنية والنباتية والحيوانية عن
هذه الاربعة واما طريق التحليل فهو لو وضعنا قطعة
من جسم نباتي او حيواني او معدني في القرع والانبيق
وسلطنا عليه النار انفصل عن ذلك الجسم رطوبات
مائية وانفصل عنه جسم بخاري هوائي ويبقى في اسفل
القرع جسم ارضي ومائي وذلك يدل على ان ذلك الجسم
كان متركبا من هذه الطبايع هذا تقرير طريقة التركيب
وطريقة التحليل وهي الطريقة التي عليها تعويل جمهور
جمهور الاطباء ولقائل ان يقول هذه الطريقة انما يقوى
ويكمل بالبحث عن امور احدها ان يعتبر ان طريقة التركيب
والتحليل هل يجري في المعدن ام لا وفي هذا كلام لانا انما
نشاهد ان الذهب يتولد في معدنه بسبب اجتماع العناصر
ولم نشاهد ان الذهب عند تسليط النار يتحلل الى الاجزاء

العنصرية لم يتم هذا الدليل وكذا القول في الياقوت
وبالجملة فاعتبار التركيب والتحليل في البعض لا يفيد الحكم
في الكل الا على سبيل الظن الضعيف وثانيها ان هذا الدليل
لا يفي ببيان ان الاجرام اسطقس لهذه المركبات وذلك
لان تركيب هذه المركبات من امتزاج الارض بالماء
والهواء انما يكمل بتأثير الشمس وساير الكواكب واما ان
يدل التحليل والتركيب على ان جرم النار يصير جزءا من
اجزاء بدن الحيوان والنبات والمعادن فذلك كالمأيوس
عنه وقد بالغنا في شرح هذه في المطالب الكبير الذي صنفناه
وثالثها ان طريقة التركيب والتحليل انما تتم باثبات
المزاج وابطال قول اصحاب الخليط فهذه جملة الكلام في
تقرير هذه الطريقة واما ارسطاطاليس واتباعه
فهم سلكوا في اثبات ان الاسطقسات هي هذه الاربعة
طريقة اخرى وهي التي ذكرها الشيخ في هذا الكتاب
وتقريرها ان يقال هذه الاسطقسات لا بد وان
يكون موصوفة بكيفيات يوجب حصول الفعل
والانفعال بينها ثم ان المشاهدة يدل على ان الاجسام
البسيطة خالية عن الكيفيات المطعومة والمذوقة
والمشمومة واما الكيفيات المبصرة فالبسايط خالية
اما النار فسيقيم الدلالة على انها غير ملونة واما
كون هذه الهواء كذلك فظاهر واما الماء فاما ان يكون لا لون

او يكون

نصط

او يكون لون له لونا ضعيفا واما الارض فمن الناس من قال
الارض الخالصة ليس لها لون ومنهم من سلم ان لها
لونا لكنا لا نعلم ان اللون لا يعين على الفعل والا
نفعال الذي يوجب حدوث الامزجة فثبت ان الكيفيات
المحسوسة بالحواس الاربعة لا تأثير لها في هذا الباب
فبقي ان يكون الكيفيات التي تعين على هذا الباب هي
الكيفيات الملموسة فهي على ثلثة اقسام فاولها ما هو
كيفية حادثة المزاج وهو مثل اللزوجة والهشاشة
وهذه الكيفيات انما تحدث بعد حصول الامتزاج و
كلامنا في الكيفيات التي لاجلها تحدث المزاج وثانيها
كيفيات حاصلة في البسايط لكنها يكون تابعة لتلك
الاربعة المذكورة مثل التخلخل واللطافة فانهما
تابعان للحرارة ومثل الابياض والكثافة فانهما تا الوبيضاص
بعان للبرودة وثالثها الكيفيات المحسوسة الموجودة
في الاجرام البسيطة التي لا يكون تابعة لتلك الاربعة
وهي مثل الثقل والخفة الا ان هاتين الكيفيتين
لا يوجبان الفعل والانفعال والامتزاج وانما يوجبان
التباين والتباعد فثبت بهذه التباين المبني على
الاستقراء ان الكيفيات القائمة بالاسطقسات
الاول المعينة على الفعل والانفعال ليست الا هذه
الاربعة وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة

فثبت ان الاسطقسات الاول لا بد وان يكون حارة
وباردة ورطبة ويابسة وهو المطلوب قال الشيخ
فاذا تركبت حصل من ذلك حار يابس وذلك هو
النار وخصوصا الصرف الذي هو جرم الشعلة و
الجزء الاخر هو الدخان وحار رطب وهو الهواء فانه
لولا انه حار لما كان متخلخلا ويتبدل عن الماء البارد
الذي في اسفله بسبب ما يخالطه من البخار المائي
الغالب عليه عند قرب الارض واقواه حيث ينتهي
شعاع الشمس المنعكس على الارض اعني المسخن للارض
اولا ثم ما يجاوره عن قريب ثانيا فاذا انقطع كان
بخارا باردا ثم هواء حارا صرفا واما رطوبته فلانه
اقبل الاجسام واتركها للاشكال واطوعها للانفصال
والاتصال وبارد رطب وهو الماء ولا شك فيه
وبارد يابس ولا ايبس من الارض واما بردها فيدل
عليه تكاثفها وثقلها التفسير قال هذا الفصل مشتمل
على مسائل المسئلة الاولى ان الاسطقسات لا بد وان
يكون حارة وباردة ورطبة ويابسة فنقول الحرارة
والبرودة لا يجتمعان اما الحرارة فانها يوجد مع اليبوسة
ومع الرطوبة واما البرودة فانها ايضا يوجد مع اليبوسة
ومع الرطوبة فحصل بهذا الطريق اربع تركيبات الحار
اليابس وهو النار والحار الرطب وهو الهواء والبارد

الرطب وهو الماء والبارد اليابس وهو الارض هذا
هو الكلام المشهور وسنذكر ما هو الصحيح المختار عندنا
في هذا الباب لكن بعد الفراغ عن ذكر المسائل التي يجب
تقديمها المسئلة الثانية اتفقوا على ان الهواء رطب الا
ان الرطوبة يذكر ويراد بها البلة وهي عبارة عن كونها
بحيث يسهل التصاقه بالغير ويسهل ايضا انفصاله
عن الغير وبهذا المعنى يكون الماء رطبا الا ان الهواء
ليس رطبا بهذا المعنى فانا لا نحس بهذه الحالة في جرم
الهواء ويذكر ايضا ويراد به اللطافة وهو كونه بحيث
يسهل قبوله للاشكال الغريبة ويسهل تركه لها فالهواء
رطب بهذا التفسير الا انا نقول ان كانت الرطوبة مفسرة
بهذا التفسير كانت اليبوسة عبارة عن كون الجسم
بحيث يعسر قبوله للاشكال الغريبة ويعسر تركه لها
وهذا المعنى هو الصلابة فلما زعموا ان النار يابسة وان
اليبوسة صارت مفسرة بهذا المعنى وجب كون النار
صلبة كثيفة وذلك على خلاف العقل والحس فان النار
الطف العناصر وارقها واسخنها واكثرها تخلخلا فكيف
يقال النار اللطيفة صلبة كالحجارة فالحاصل انا ان
فسرنا الرطوبة بالبلة كان العنصر الرطب هو الماء
فقط واما الارض والهواء والنار فهذه الثلثة يجب
ان يكون يابسة وان فسرنا الرطوبة باللطافة وهي

سهولة قبول الاشكال كان العنصر اليابس واحدا وهو
الارض واما الثلثة الباقية وهي الماء والهواء والنار
فانها تكون رطبة وتكون ارطبها هو النار فعلى التقدير
جميعا يبطل الكلام المشهور من انه يجب ان يكون اثنان
يابسين واثنان رطبين الا اذا التزم ملتزم ان النار
الخالصة البسيطة الصرفة يكون صلبة غليظة والتزامه
صعب المسئلة الثالثة زعموا ان الهواء حار فقيل لهم
فما بالنا نجد الهواء الذي على قلل الجبال في غاية البرد
فاجابوا عنه بان سبب برد الهواء اجزاء مائية بخارية
يرتفع ويختلط بالهواء فيبرد الهواء بسبب تلك الابخرة
فقيل لهم فتلك الاجزاء البخارية يكون اكثر في الهواء
الملاصق للارض فوجب ان يكون هذا الهواء ابرد
من الهواء الذي يكون على قلل الجبال فاجابوا عنه بان
شعاع الشمس اذا وقع على سطح الارض وجب سخونة
الارض ثم ان سخونة الارض يوجب سخونة الهواء
الملتصق بالارض فاما الهواء العالي الذي يكون على
رؤس الجبال فان تاثير تسخين الارض لا يتصل اليها
فيبقى تلك الاجزاء البخارية المختلطة بذلك الهواء باردة
ولا يصل اليها تاثير الارض المسخنة فلهذا السبب يكون
ذلك الهواء في غاية البرد واعلم ان لنا في هذه المواضع
ابحاثا دقيقة ذكرناها في الملخص والمباحث المشرقية

ويكتفي

ويكتفي هاهنا من تلك الكلمات بسؤال واحد وهو انا نجد
اليوم الذي يكثر فيه المطر ضعيف البرد واليوم الذي يكون
فيه شيء يسير من المطر بل يكون الصحو التام حاصلا فيه
قوة البرد ولو كان سبب برد الهواء ما ذكرتم لكان الامر
بالعكس والمختار عندنا في هذا الباب طريق آخر وهو ان
يقال الجسم الملاصق للفلك يجب في غاية السخونة
بسبب قوة الحركة الفلكية والجسم الذي يكون في غاية
البعد عن الفلك وهو الجسم الحاصل في المركز يجب
ان يكون في غاية البرد بسبب انقطاع تأثير الحركة الفلكية
فالجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون اسخن
الاجسام والجسم الحاصل في المركز يجب ان يكون ابرد
الاجسام اذا عرفت هذا فنقول السخونة موجبة للطافة
والبرودة موجبة للكثافة وكلما كان اسخن الاجسام هو
الجسم الملتصق بمقعر الفلك يجب ان يكون الطف
الاجسام هو ذلك ولما كانت البرودة موجبة للكثافة
وجب ان يكون الجسم الحاصل في مركز العالم اكثف
الاجسام وعلى هذا الترتيب يجب ان يكون اسخن الاجسام
والطفها هو النار والذي يكون تحت النار يجب ان يكون
اقل سخونة ولطافة ومتى كان كذلك كان الذي تحت
الهواء اكثر برودة وكثافة وذلك هو الماء واما الارض
فلكونها في غاية البعد يجب ان يكون ابرد الاجسام واكثفها

واصبهها وهو المختار عندى فى هذا الموضع والاستقصا
فى تفاريع هذا الباب مذكور فى الطب الكبير وفى كتاب
المدى المسئلة الرابعة فى احكام النار وهى اربعة الحكم
الاول الطبقة العالية منها الملتصقة بمقعر الفلك
فهى النار الخالصة البسيطة واختلفوا فى انها هى نار
محرقة او هى جنس الحرارة الغريزية وقول من يقول
الطبيعة النارية لما كانت خالية عن العايق وجب ان
يكون عند اقصى الغايات فى السخونة ليس بشيء لانه
ثبت ان الحرارة الفاترة المعتدله مخالفة بالماهية
للحرارة القوية المحرقة فلعل تلك النار موجبة لاحد
النوعين وليس لها صلاحية ايجاب النوع النار الحكم
الثانى النار البسيطة الخالصة لا لون لها بدليل ان
النار فى اصل الشعلة اقوى مع ان ذلك الاصل كالخلاء
ولان التنور اذا كثر الايقاد فيه ضعف لون النار ولان
الملون يحجب ما وراءه عن الابصار فلو كانت النار ملونة
لوجب ان يحجب الابصار عن ادراك الكواكب الحكم الثالث
قال بعضهم كرة النار ليست كرة تامة لان الحركة الفلكية
عند القرب من النقطتين ضعيفة بطيئة والحركة الضعيفة
لا توجب السخونة الشديدة الحكم الرابع ان تحت تلك
الطبقة العالية من النار طبقة اخرى من النار وهى نار
مخلوطة بالادخنة التى تتصاعد من الارض اليها ولولا

بحث النار

ايجاب نوع النار

وصول

وصول هذه المواد الارضية اليها لما حصلت الشهب و
لنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله اذا تركبت حصل
من ذلك حار يابس و ذلك هو النار فالمراد منه ظاهر واما
قوله خصوصا الصرف الذى هو جرم الشعلة والاخر هو
الدخان فالمراد ان النار المحسوسة عندنا ليست نارا خالصة
بل جرم الشعلة هو النار واما الدخان فهى اجزاء ارضية
مختلطة بالنار واما قوله وحار رطب وهو الهواء فلولا انه
حار لما كان متخلخلا ينسل عن الماء فالمراد منه ذكر الدليل
على ان الهواء حار وتقريره ان الهواء لا شك انه رطب
بمعنى كونه قابلا للاشكال الغريبة وتاركا لها بسهولة فهو
ان كان باردا كان مساويا للماء فى الرطوبة والبرودة فوجب
ان يكون مساويا له فى تمام الماهية ولو كان كذلك لما
انفصل بالطبع عن الماء ولما تصاعد عنه حيث راينا
الهواء بالطبع منسلا عن الماء انه لا يماثله فى تمام الماهية
وانما يحصل هذه المخالفة لو كان الهواء حارا بالطبع واما
قوله والبرد الذى فى اسفله فهو بسبب ما يخالطه من البخار
المائى الغالب عليه عند قرب الارض فالمراد منه جواب
السؤال الذى ذكرناه وهو ان يقال لو كان الهواء حارا با
لطبع فما السبب فى احساسنا بالهواء البارد فاجاب عنه
بان ذلك البرد انما كان بسبب انه مختلط بالهواء الادخنة التى
تصعد من الارض الى الهواء وتختلط به واما قوله واقواه حيث

منتهى شعاع الشمس المنعكس على الارض عن المسخن
للارض ولا ثم ما يجاوره عن قريب ثانيًا فالمراد منه ان
غاية برد الهواء انما يكون في الموضع الذي يبعد عن الارض
بعدًا لا تصل اليه تاثير الارض فان الارض تسخن
بسبب استقرار الاشعة عليها فاذا تسخنت عنها الارض
اوجب سخونة الهواء الملتصق لان تاثير هذا التسخين
انما يصل الى الهواء الذي يكون بقرب الارض فاما الهواء
الذي يكون في غاية البعد بسبب تصاعد الابخرة اليه
واما قوله ثم هو اصرف فاعلم ان حاصل الكلام يرجع
الى ان الهواء ثلث طبقات احدها الهواء الملتصق
بالارض وهو حار يابس بسخونة الارض لاجل استقرار
الاشعاع عليه يوجب سخونة الهواء الملتصق بها وثانيها
الهواء الذي يبعد عن الارض لكن يتصاعد عنها الابخرة
الكثيرة وهذه الطبقة في غاية البرد وهي المسماة بكره
الزمهرير وثالثها وهي الطبقة التي هي اعلى طبقات
الهواء وهي حارة بسبب الطبيعة الهوائية الموجبة
للسخونة واما قوله واما رطوبتها فلانه اقبل الاجسام
واتركها للاشكال واطوعها للانفصال والاتصال
فالمراد منه ان الهواء رطب بمعنى كونه سهل القبول
للاشكال الغريبة وسهل الترك لها اما قوله وبارد يابس
ولا ايبس من الارض واما بردها فيدلك على كثافتها

وثقلها

رر

وثقلها فالمراد ان الارض يابسة باردة اما كونها يابسة
فظاهر واما كونها باردة فقد احتج عليه بما فيها من
الكثافة وبما فيها من الثقل ولقائل ان يقول لما سلمتم
ان الكثافة يدل على البرد فالنار وجب ان لا يكون
كثيفة اصلا بل يكون في غاية اللطافة فلو كانت الرطوبة
عبارة عن سهولة قبول الاشكال الغريبة وسهولة تر
كها وجب ان يكون النار ارطب الاجسام وانت لا تقول به قال
الشيخ ومكان الحار فوق مكان البارد ومكان الابرد
دون مكان الاقل بردًا والايبس في اليابس اشد افراطًا
اعني ان البارد اليابس اثقل والحار اليابس اخف التقدير
ان النار والهواء حاران والماء والارض باردان ومكان
النار والهواء فوق مكان الماء والارض وذلك يدل
على ان مكان الحار فوق مكان البارد وايضًا قد ذكرنا
ان المقتضي للحرارة هي الحركة الفلكية فكل ما كان اقرب
الى الفلك كان اولى بالحرارة وكل ما كان ابعد منه كان
اولى [مخـ بالبرودة] وذلك يقتضي ان يكون مكان الحار فوق مكان
البارد واما قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل
بردًا فاعلم ان هذا هو الحق الذي لا محيد عنه لانه لما
كان الموجب للفوقية هو الحرارة والموجب للتحتية هو
البرودة فوجب ان يكون ابرد الاجسام العنصرية ما يكون
تحت الكل وذلك يقتضي ان يكون الارض ابرد من الماء

وهذا هو الحق عندنا الآن المشهور من كلام الشيخ ان
الماء ابرد من الارض ولعله رجع عن ذلك في هذا الكتاب
فان قوله ومكان الابرد دون مكان الاقل بردا واما
قوله والايبس في اليابس شدة افراطا فالمراد منه ظاهر
وذلك لان احد اليابسين هو النار فوق كل العناصر و
اليابس الثاني وهو الارض تحت كل العناصر وذلك
هو المطلوب فصل العاشر في الآثار العلوية وهو مرتب
على ثلثة اقسام القسم الاول فيه مسائل الاولى في بيان
ان الاجرام الفلكية هي المؤثرات في هذا العالم قال الشيخ
وهذه الاستقصاءات متعلقة بحسب المؤثرات السماوية
والمؤثر الظاهر الشمس ثم القمر وخصوصا فيما هو رطب
فيزيده رطوبة وتخلخلا وزيادة وذلك ما يزيد المنع
البرد والادمغة ونضج الفواكه والثمار واما الكواكب
الاخرى فافعالها خفية لا يطلع عليها بادي النظر
التفسير قال المفسر انا نشاهد ان احوال اختلاف العالم
السفلي يختلف بحسب اختلاف احوال الشمس والقمر وسائر
الكواكب فوجب ان يكون احوال هذا العالم معللة
باحوال هذين النيرين اما المقام الاول فنقول اما ان
احوال هذا العالم يختلف بحسب اختلاف الشمس فقد
استقصيناه في المقالة الاولى من السر المكتوم واظهر
تلك الوجوه ان سبب قربها وبعدها من سمت الرأس يحصل

آثار علوية

بالفصول

بالفصول الاربعة وبسبب اختلاف الفصول الاربعة يختلف
احوال القمر فقد ذكر الشيخ هاهنا امورا ثلثة اولها اختلاف
احوال المد والجزر في البحار بسبب اختلاف احوال القمر في
زيادة نوره ونقصان نوره وثانيها ازدياد احوال
الادمغة عند ازدياد نور القمر وثالثها اختلاف احوال
الثمار بسبب اختلاف احواله واما ان احوال هذا العالم
تختلف بحسب اختلاف سائر الكواكب فاثبات هذا المطلوب
يستدعي مزيد تدقيق والاستقصاء فيه مذكور في السر
المكتوم الا انا نذكر هاهنا نكتة لطيفة فاولها ان الشمس
حين ما يكون في البروج الصيفية لو قارنها كوكب حار
المزاج قوي الحر في الهواء جدا ولو قارنها كوكب بارد
المزاج ضعف الحر في الهواء ولهذا السبب قد يكون صيف
في غاية الحر وصيف ناقص الحر وذلك يدل على هذا المطلوب
وثانيها ان هذه الكواكب نيرة ولا شك ان الاضاءات
والانارة يوجب السخونة ولولا تاثير اضوائها في الليالي
لكانت الظلمة خالصة وثالثها اعتبار المباحث النجومية
يدل على ذلك فثبت ان احوال هذا العالم يختلف با
ختلاف احوال النيرات الفلكية واذا ثبت هذا وجب
ان يكون لها ولاجلها اما لان الدوران يفيد الظن
او الكلام الفلسفي المشهور وهو ان الفيض العام لا
يتخصص الا لاجل تخصيص القوابل وتخصيص القوابل

مطلب

لايكون الا بسبب الحركة الدورية وتمام تقرير هذا الوجه
مشهور في الحكمة ومذكور بالاستقصاء في السر المكتوم
المسئلة الثانية في بيان حقيقة البخار والدخان قال الشيخ
الشمس اذا شرقت على صفحة الارض حللت وصعدت
فالمتحلل الرطب بخار والمتحلل اليابس دخان فيرتفع عنها
اجزاء رطبة واجزاء يابسة اما الرطبة فهي البخار واما
اليابسة فهي الدخان واختلف الناس في حقيقة البخار
والدخان فذكر ابو الخير الحسن بن سوار في اول الكتاب
الذي صنفه في الهالة وقوس قزح ان كل واحد من هذه
الاستقصات يستحيل الى الاخر وان ذلك المستحيل يكون
في استحالته شيئا ثالثا غيرهما منه استحال وسوى ما اليه
يستحيل وهو الذي يسموه بخارا قال هذه صغيرة مختلطة
باجزاء هوائية صغيرة بحيث لا يتميز في الحس شيء من احد
العنصرين مخالف للماء والهواء مع انه في نفسه ليس
الا الماء والهواء المسئلة الثالثة في بيان كيفية تولد
المطر والثلج والبرد قال الشيخ واذا تصاعد اصعد البخار
وفيه الرطب فبرد في الحيز البارد من الجو فقطر مطرا ما
انعقد غيما وثلجا اجمد السحاب وهو سحاب واذا انضغط
البرد الى باطن السحاب فينحصر عن حر مستول على ظاهره
كما في الربيع والخريف جمد المطر بردا التفسير قال
البخار الصاعد ان كان قليلا وحصل في الهواء من الجو

بخار ودخان

فينحصر

ما تحلله

ما تحلله لم يحدث منه السحاب اما ان كان كثيرا او اقل لكنه
لم يوجد المحلل فاما ان يبلغ في صعوده الى الطبقة الباردة
من الهواء او لا يبلغ فان بلغ فاما ان يكون البرد هناك
قويا او لا يكون فان لم يقو البرد تكاثف ذلك البخار بسبب
ذلك القدر من البرد واجتمع وتقاطر فالبخار المجتمع هو
السحاب والمتقاطر هو المطر واما ان كان البرد شديدا
فاما ان يصل البرد الى اجزاء السحاب قبل اجتماعهما او بعد
اجتماعهما فان كان الاول انعقد من تلك الاجزاء الصغيرة
وانضم البعض الى البعض يكون ذلك ثلجا وان كان الثاني
وهو ان يصل البرد اليها بعد اجتماعها وصيرورتها قطرة
كبارا كان النازل بردا واعلم ان السبب في اختصاص نزول
البرد بالربيع والخريف هو ان حرارة الهواء يستولي على
ظاهر السحاب فينحصر البرودة في باطنه فتقوى البرودة وتجمد
القسم الثاني من هذا الفصل الكلام في الاثار
التي تظهر في الجو العالي مثل الهالة وقوس قزح واشباههما
في الهالة وقوس قزح قال الشيخ وربما قام الهواء الرطب
المائي كالمرات للنيرين على حسب المسامتات فلاحت
خيالات يسمى قوس قزح وسمسات ونيازك التفسير قال
اعلم ان الكلام في هذا الباب لا يتلخص الا بتقديم مسائل
المسئلة الاولى في اثبات الهالة والقوس المذهب الصحيح
انهما من باب الخيالات ولا وجود لهما في نفس الامر واعلم

ان الخيال هو ان ترى صورة شيئ مع صورة المرات
ويظن ان تلك الصورة حاصلة فى المرات مع انه لا يكون
الامر كذلك واعلم ان اثبات القوس والهالة من باب
الخيالات مبنى على مقدمات **المقدمة الاولى** فى بيان
ان الصورة المرئية فى المراة ليس لها انطباع فى المراة
لانه لو كان كذلك لكان موضع ذلك الانطباع جزءا معينا
من المرات فوجب ان يرى جميع الناظرين فى ذلك الجزء
المعين من المرات وليس كذلك فانك ترى صورة الشجرة
فى الماء ينتقل مكانها من الماء مع انتقالك الثانى انا
قد نرى نصف العالم فى المراة وانطباع الصورة العظيمة
فى المحل الصغير محال الثالث ان هذه الصورة لو انطبعت
فى المراة لكانت اما ان ينطبع فى سطح المراة او فى عمقها
والاول باطل لانا لا نرى هذه الصورة مرتسمة
فى سطح المرات بل نراها فى داخلها او فى عمقها حتى انك
اذا قربت من المراة ترى ان تلك الصورة قريب منك
واذا بعدت منها رايت تلك الصورة قد بعدت
منك وكل ذلك يدل على ان هذه الصورة غير مرتسمة
فى سطح المرات والثانى ايضا باطل لان عمق المرات
كثيف كدر مظلم فكيف ترتسم فيه هذه الصورة الرابع
ان سطح المراة له لون فلو ارتسم فيه شبح المرئى
يحصل لونه فيه فوجب ان ترى ذلك الشبح على لون

الصورة المرئية فى المراة ليست بالانطباع

ممتزج

ممتزج من هذا اللونين ومعلوم انه ليس الامر كذلك فانا
نرى المرئى فى المراة على لونه الذى هو عليه فثبت بهذه الوجوه
الاربعة ان الصورة المرئية فى المراة غير مرتسمة فيها
المقدمة الثانية فى ابطال قول من يقول ان الانسان انما يرى
وجهه فى المراة لان شعاع عين الانسان اذا وصل الى
المراة صارت المراة مرئية ~~مرئية~~ الا ان سطح المراة لما
كان املس انعكس الشعاع منه الى الوجه فحينئذ يصير
الوجه مرئيا لهذا السبب والذى يدل على فساد هذا القول
وجوه **الاول** لو كان الامر كذلك لوجب ان يحصل هذا
الانعكاس عن جميع الاجسام وذلك لان الجسم اما ان
يكون سطحه املس او خشنا فان كان املس وجب ان
ينعكس الشعاع عنه كما فى المراة وان كان خشنا بسبب
الخشونة ليس الا ان سطوحا صغيرة اتصلت بعضها با
بالبعض على الزوايا ولا بد فى كل ذى زاوية من سطح
ليست فيه زاوية فيكون املس والا لذهبت الزوايا
الى غير النهاية وانتهت قسمة السطوح الى اجزاء لا تتجزى
وكلاهما محال فثبت ان كل سطح خشن فهو مؤلف من
سطوح ملس فيجب ان يحصل عن كل سطح منها عكس
لا يقال لم لا يجوز ان يقال الشرط فى كون السطح بحيث
ينعكس عنه الشعاع ان يكون سطحا كبيرا وايضا فا
لسطوح المختلفة الموضع ينعكس عنها الشعاع الى جهات

شيئ فيتفرق ذلك الشعاع فحينئذ يحصل الابصار لانا
نجيب عن الاول بان الخطوط الشعاعيه التي تخرج من
العين يكون في غاية الدقة ويكون طرف كل خط منها
في غاية الصغر فاذا وقعت اطراف هذه الخطوط الشعاعية
على الزجاج المدقوقه لا دقا ناعما بل دقا الى الاجزاء كثيرة
فحينئذ يكون طرف كل واحد من تلك الخطوط الشعاعيه
اصغر من كل واحد من سطوح هذه الاجزاء الزجاجيه
المدقوقه لا دقا ناعما فكان يجب ان ينعكس هذه الخطوط
الشعاعيه عن تلك السطوح وحيث لم يكن الامر كذلك
علمنا فساد قولهم وعن الثاني انا نظرنا الى الماء ورأينا
نصف العالم فيه فاذا دخلنا بيتا ضيقا ونظرنا الى الجدار
انعكس الشعاع من ذلك الجدار الى سائر جوانب هذا
البيت الصغير فيفرق الحاصل في شعاع العين هاهنا
اقل من تفرق الحاصل في شعاع العين عندما نظرنا الى
الماء ورأينا نصف العالم فاذا كان التفرق الكثير
في شعاع العين لم يؤثر في الابصار والتفرق الحاصل
في شعاع العين عند كون الانسان في البيت الصغير اولى
بان لا يمنع من الابصار فثبت سقوط العذرين
المذكورين الالزام الثاني ان الشعاع اذا خرج من
العين واتصل بالمرآة ثم انعكس عنها الى الوجه فاما
ان يكون مفارقة الشعاع المنعكس لا يوجب انسلاخ

صورة المحسوس عن الشعاع او يوجب فان كان لا يوجب فكيف
لا نرى ما اعرضنا عنه فارقه الشعاع وان كانت المفارقة
يوجب انسلاخ تلك الصورة فكيف نرى المرآة والصورة
معا في الوقت الواحد فان قالوا الشعاع القايم على المرآة
يقتضي رؤيته المرآة والشعاع الاخر الذي انعكس من
المرآة الى الوجه يقتضي رؤيته الوجه فنقول على هذا
التقدير قد اختص بكل واحد من المبصرين شعاع على حدة
فوجب ان لا نرى معا كما ان الشعاع الواحد على زيد و
الشعاع الواقع على عمرو فيمن فتح واحدا من العين لا يوجب
ان يتخيل المرئي من زيد مخالطا للمرئي من عمرو الالزام
الثالث انا قد نرى في المرآة شبح شيئ ونراه ايضا بنفسه
وهذا انما يحصل على قولهم لاجل انه اتصل به خطان من
الشعاع احدهما صار اليه بالاستقامه والاخر بالانعكاس
من المرآة الا انا نقول هذان الخطان الشعاعيان قد اتصلا
بالبصر الواحد والشعاعات كلما كان اجتماعها بتراكمها
على البصر الواحد اشد كان الادراك اكمل وابعد عن
الغلط وكان يجب ان يحصل الادراك على الواحد فقط
ولما لم يكن كذلك علمنا فساد قولهم المقدمة الثالثة
ان الحكيم ارسطاطاليس واصحابه ينكرون القول با
لشعاع واقاموا الدلايل المذكورة على فساد القول بانطباع
الصورة في المرآة وحينئذ احتاجوا ان يذكروا وجها ثالثا

انكار ارسطو القول
بالشعاع

مغايرًا لهذين الوجهين وقالوا الجسم اذا كان ملوّنًا وكان
مضيئًا ثمّ قابله البصر السليم وحصل بينهما هواء ويسرى
فى الهواء الشفاف ويصل الى البصر بل يحدث ذلك الشبح
فى العين ابتداء عند حصول هذه الشرايط وهذا من
الافعال الطبيعيّة لا يحتاج فيها الى مماسّة الفاعل والمنفعل
بل يكتفى فيها بمجرّد المحاذات واذا عرفت هذا فنقول اذا كان
الجسم ذو الشبح صقيلًا تأدّى الى العين صورة جسم
اخر نسبته من الصقيل نسبة الصقيل من العين لا بان
يقبل الصقيل صورة ذلك الجسم بل يكون تأدّى صورته
سببًا لتأدّى صورة ما يكون منه ومن العين على النسبة
المخصوصة المذكورة وليس فى هذا المذهب الّا ان يقال
كيف نرى ما لا يقابل ولا ينطبع صورته فى المقابل ليس
فيه الّا التعجب والندرة ولم يقم على امتناعه حجّة ولا برهان
واذا عرفت هذا فنقول الاحكام الّتى فى اعتبارها لا يختلف
سواء قلنا انّ رؤيه الشّيئ فى المرآة بسبب خروج الشّعاع
من العين الى المرآة قلنا على الوجه الّذى ذكرناه وخصّناه
واذا كان كذلك فلا بأس بان نذكر انعكاس خطوط الشعاع عنه
ليكون التفهيم اتمّ واكمل اذا عرفت هذه المقدّمات فنقول
الهالة والقوس كل واحد منهما قال قوم انها امر حقيقى
ثمّ قال ثاوفرسطس انّ خيال شعاع القمر اذا وقع على
السحاب كان شبيهًا بجبل يلقى فى الماء فيحدث هناك موج مستدير

ثاوفرسطس ظ

مركزه المسقط وذلك الوسط كالمظلم لانّه يتخلّل الغيم
بسبب قوّة شعاع القمر فيبقى الهواء شفافًا فلا يرى بل
يتخيّل كالشيئ المظلم واعلم انّ هذا القول باطل ويدلّ
عليه وجهان الاوّل انّه لو كان الامر كما قالوا لكانت الهالة
لها موضع معيّن من السحاب لكن ليس الامر كذلك فانّه
يراها الّذين يختلف مقاماتهم فى مواضع مختلفة من
السحاب الثانى انّ جرم القمر اعظم من جرم السحاب فمن المحال
ان يختصّ ضوء القمر بجزء معيّن من السحاب فثبت بما ذكرنا
انّ الهالة والقوس لا حقيقة لهما بل هما من باب الخيالات

فى تحقيق الهالة

المسئلة الثالثة فى تحقيق الكلام فى الهالة المشهور انّ
الهالة انما تتخيّل بسبب انعكاس البصر عن الغمام الى جرم
القمر قالوا اوجب ان يكون ذلك الغمام موصوفًا بشرايط
احدها ان يكون صقيلًا وانما اعتبرنا هذا الشرط لاجل
ان ينعكس البصر عنها وثانيها ان يكون اجزاء صغيرة
غير متصلة وانما اعتبرنا ذلك لان المرآة اذا كانت فى غاية
الصغر فانها يقبل اللون ولا يقبل الشكل فاذا كثرت
تلك الاجزاء ادّت لون المرئى ولم يؤدّ شكله وثالثها
استواء تلك الاجزاء فى لون البياض والسبب فيه انها
لو كانت مختلفة الالوان لكان المحسوس لونًا ممتزجًا
من لون المرئى ومن لون المرآة وعلى هذا التقدير فانه لا
يحصل الاحساس باللون الخالص المرئى ورابعها ان لا يكون

تلك الاجزاء مختلفة الوضع والسبب فى اعتبار هذا الشرط
ان يكون الخطوط التى بين البصر وبين الغمام كلها متساوية
والتى تنعكس من هذه الخطوط الى النير كلها متساوية لانه
اذا كان الغمام بهذا الوصف وكان فوقه وكان البصر
تحته حدث عن ذلك مخروطان كل واحد منهما متساوى
الاضلاع والزوايا رأس احدهما البصر ورأس الاخر النير
وقاعدتهما الغمام ويكون هذه القاعدة مستديرة
بيانه اذا تصورنا خطا خارجا من نقطة البصر الى
النير على الاستقامة ثم فرضنا انه قد خرج من نقطة
البصر خطوطا الى الغمام ثم كل واحد منها انعكس الى
النير فانه يحدث عند ذلك مثلثات كثيرة متساوية
قاعدتها كلها واحدة وهى الخط المستقيم الذى تصورناه
خارجا من البصر الى النير وهذه الخطوط متساوية
اعنى الخطوط التى من البصر مساو بعضها لبعض واذا كان
كذلك كان الخط المارّ به وبين المثلثات التى عند الغمام
يكون دائرة اضطرارا فعلى هذه الجهة الهالة دائرة
فهذا هو تقرير القول المشهور فى الهالة وعندى فيه
احتمال وهو انه اذا كان تحت القمر غيم رقيق لطيف
فاذا نظر الانسان الى جرم القمر واحس بضوئه اللامع
القوى عرض للبصر ان لا يحس بذلك الغيم الذى
هو متوسط بين البصر وبين القمر لان من شان

القول المشهور
فى الهالة

الحس

الحس القوى ان لا يحس فى ذلك الوقت بالمحسوسات
الضعيفة فاذا حصل الاحساس بقرص القمر وبضوئه اللامع
امتنع ان يحس بذلك الغيم المتوسط واذا لم يحس بذلك
الغيم ذلك الموضع كالرؤية البارزة الى جرم القمر وراء
كالسواد المظلمة واما الغيم الذى لا يكون متوسطا
بين البصر وبين جرم القمر يحس به كالدائرة المحيطة بجرم
القمر لان البصر لا يحس وراء ذلك الغيم بمحسوس اخر
اقوى ضوءا منه فلاجرم يحس بذلك الغيم كانه دائرة
بيضاء محيطة بجرم القمر فهذا الوجه ظاهر الاحتمال فى
امر الهالة المسئلة الثالثة فى القوس اذا وجد فى
خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شفافة صافية وحصل
وراءها جسم كثيف اما جبل او سحاب مظلم ثم كانت
الشمس فى الجانب الاخر من الافق او قريبا منه فاذا ادار
الانسان الى الشمس ونظر الى ذلك الهواء الرشى
وكل واحد من اجزاء الهواء الرشى صقيل ويكون
كل واحد فى وضعها بحيث ينعكس شعاع البصر عنها
الى الشمس وكل واحد من تلك الاجزاء فى غاية الصغر
ولا يؤدى الشكل بل يؤدى الضوء ويكون ذلك اللون
مركبا من لون المرآت وضوء الشمس والسبب فى
استدارة هذا القوس ان الاجزاء التى ينعكس عنها
شعاع البصر وقعت بحيث انا لو جعلنا الشمس مركز

قوس قزح

بلغ

الشمسات

ذائرة كان القدر يقع من تلك الدائرة فوق الارض
يمرّ على تلك الاجزاء فان كان الشمس على الافق كان
الخط المايل بالنظر والنير على بسيط الافق وهو
المجوز فيكون حينئذ بسيط الافق نفسه المنطقة
ويرى القوس نصف دائرة وكلما كان الارتفاع اكثر
كان القوس اصغر **المسئلة الرابعة فى الشمسات**
يجب البحث عن اسبابها القابلة واسبابها الفاعلة
اما الاسباب القابلة فثلثة احدها ان يحصل بقرب
الشمس غيم كثيف صقيل فيقبل فى ذاته ضوء الشمس
كما ان جرم القمر يقبل فى ذاته ضوء الشمس وثانيها
ان لا يقبل ذلك الغيم ضوء الشمس فى ذاته ولكنه
يؤدى خيال الشمس لان المرات كما يؤدى اللون
فقد يؤدى الشكل ايضا وثالثها ان البخار اللزوج
اذا تشكل شكل الاستدارة فى الهواء على ماهو
طبيعة الاجسام الرطبة وبلغ فى صعوده الى كرة النار
اشتعلت النار فيه وهو مستديرة الشكل فلاجرم
كان شكله بشكل الشمس واعلم انه ربما كانت تلك
المادة كثيفة فبقيت اياما ولياليًا تتحرك بالاستدارة
بل هو شهورا وربما يوصل الى الموضع الذى تتحرك
بتبعيه الفلك فهو ايضا تتحرك بالاستدارة وتحصيل
له طلوع وغروب وهذا الجسم لابد وان يكون

العنصر

العاليتان

النيازك

العنصران الخفيفتان عاليتان على الثقلتين والا لم يبق
فى الهواء مدة مديدة فلابد وان يكون الامتزاج الذى
يكون بين اجزائها محكما جدا والا لم يبق مدة مديدة
واما الاسباب الفاعلة فهى اتصالات فلكية اوقوى
روحانية اوانه سبحانه وتعالى يخلقها ابتداء وهو الاصح
لما ثبت انه تعالى فاعل مختار **المسئلة الخامسة فى
النيازك** انها خيالات شبيهة بقوس قزح فى كونها الا
انها يكون فى جنبة الشمس يمنة ويسرة فقط وسبب استقا
متها فى اكثر امران الاول انها ربما كانت قطعا صغارا
من دواير فلاجرم يرى مستقيمة والثانى ان مقام النا
ظر بحيث يرى المحدث مستقيما واعلم ان هذا النيازك
قلما يوجد عند كون الشمس فى نصف النهار بل يوجد
عند الطلوع والغروب لان الشمس فى ذلك الوقت
يحلل السحاب الرقيق فى الاكثر فهذا تمام القول فى
المباحث ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وربما
قام الهواء الرطب المائى كالمراة للنيرات على حسب
المسامتات واعلم انا بينا ان هذه الاجزاء البخارية
الرطبة كيف ينبغى ان يكون حتى يصير كالمرات لهذه
النيرات وقوله على حسب المسامتات فالمراد ان
المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة بخلاف المسامتة المعتبرة
فى تخيل القوس فان المسامتة المعتبرة فى تخيل الهالة مشروطة

يكون الغمام متوسطا بين البصر وبين المبصر واما
المعتبرة في تخيل القوس فهي مشروطة بكون البصر متوسطا
بين المرآة وبين المرئي فظهر ان هذه المسامتة بخلاف
تلك المسامتة واما قوله فلاحت خيالات يسمى قوس قزح
وشمسات ونيازك فقد ذكرنا ان هذه الاشياء ليست
موجودات بل خيالات وفسرنا المراد من كونها خيالات
قال الشيخ فاذا انتهى المتصعد الى حيز النار اشتعل فيه
ساريا فيه الاشتعال فان تلطف بسرعة واستحال نارا
شف فرئي كالمطفى وانما هو مستحيل نارا والنار الصرفة
لا لون لها ا[لا] مل اصول الشعل حيث النار قوية يرى مثل
الخيال تنفيذ فيه البصر فان لم يستحل بسرعة وبقي كان
من ذلك الكواكب ذوات الاذناب والذوائب والشهب
فان استحجر ولم يشعل رويت كالهوة والكواكب الغائرة
المظلمة واقعة حواجر من السماء التفسير قال المادة الدخانية
اللزوجية الدهنية اذا ارتفعت ووصلت الى كرة النار
اشتعلت فان كانت المادة لطيفة اشتعلت سريعا وانقلبت
نارا صرفة وحينئذ يصير كالمطفى وذلك لان النار
الصرفة لا لون لها واحتج الشيخ على ذلك كما انا نرى
اصول الشعل كانها خلا صرف مع العلم الضروري
بان معدن النار ومنبعها ليس الا هناك واما اذا
كانت تلك المادة كثيفة فاما ان لا يبقى الاشتعال او يبقى

فان بقي

فان بقي الاشتعال فيها رويت الشهب واما ان كان لا يبقى الا
الاشتعال بل بقيت تلك المادة كالجمرة رويت علامات
هائلة في الجو وربما كانت المادة غليظة فرئيت كالذوائب
والكواكب المظلمة واقعة حواجر من السماء قال الشيخ واذا
برد الدخان في الهواء قبل الانتهاء الى حيز الاشتعال هبط
ريحا التفسير قال السبب الاكثري في تولد الرياح ان الا
دخنة اذا تصاعدت فعند وصولها الى الطبقة الباردة
اما ان ينكسر حرها ببرد ذلك الهواء فحينئذ تثقل تلك
الادخنة وتنزل فيحصل من نزولها تموج في الهواء فيحدث
الريح واما ان يبقى على حرارتها وحينئذ لا بد وان تتصاعد
الى كرة الهواء المتحركة بحركة الفلك وحينئذ لا يبقى على الصعود
لان الحركة الدورية القوية التي للنار يمنع هذه الادخنة
عن الصعود فحينئذ يرجع ويحدث الريح وهذا الذي ذكرنا
هو السبب المادي اما السبب الفاعلي فهو الله سبحانه وتعالى
ابتداء او بعض القوى الروحانية او الاتصالات الفلكية
القسم الثالث من هذا الفصل الكلام في الامور التي
يحدث على وجه الارض قال الشيخ وهذه الابخرة والادخنة
اذا احتبست في الارض ولم تتحلل حدث منها امور اما
الابخرة فينفجر عيونا واما الادخنة فهي اذا لم تنسل في المسام
والمنافذ زلزلت الارض فربما خسفت وربما حصلت نار
مشتعلة بسبب الحركة جارية مجرى الريح المحتبسة في السحاب

السبب في حدوث الرياح

الزلازل وما يحدث في الارض

فانها يحدث لشدة حركتها صوت الرعد وينفصل مشتعلة
برقا او صاعقة ان كانت غليظة كثيرة التفسير قال
الابخرة والادخنة المتولدة تحت الارض اما ان يكون
قوية كثيرة او لا يكون كذلك اما الاول فنقول ان تولد
تحت الارض بخار وكان ذلك البخار موصوفا بصفات
ثلثة فحينئذ يحدث العيون السائلة احدها كون تلك
الابخرة كثيرة وثانيها كونها قوية على تفجير الارض وثا
لثها كونها بحيث يستتبع كل جزء منها جزءا اخر ومن المعلوم
انها متى تولدت الابخرة الموصوفة بهذه الصفات الثلثة
فانها تفجر العيون فان فاتت القيد الثالث حدثت
العيون فان فات القيد الثانى فهو مياه القنى لانها متو
لدة من الابخرة لا يقوى على شق الارض فاذا ازيل التراب
عن وجهها صادفت تلك الابخرة منفذا فاندفعت اليه
بادنى حركة فان اضيف اليه ما يمده ويسيليه فهو
ماء القناة والا فهو ماء البئر واما ان تولد تحت الارض
دخان قوى كثير المادة وكان وجه الارض متكاثف عديم
المسام فاذا حاول ذلك الدخان الخروج ولم يتمكن منه
لكثافة وجه الارض فحينئذ تتحرك فى ذاته وتحركت
الارض هو الزلزلة وربما كان فى القوة الى ان يشق وجه
الارض وربما انفصلت تلك الادخنة نارا محرقة وحدثت
الاصوات الهائلة ويظهر حدوث هذه الاحوال عن

تولد

تولد الادخنة تحت الارض حدوث الرعد والبرق عن الابخرة
المتصاعدة قال الشيخ واذا لم يبلغ قدر الابخرة والادخنة
المحتبسة فى الارض ان ينفجر عيونا او تزلزل بقعة على ضروب
من الاخلاط المختلفة فى الكم والكيف وحينئذ يتولد منها
الاجسام الارضية فما كان منها يذوب ولا يشتعل كالكبريت
والزرنيخ فانها غالب عليها مع المائية الهوائية وما كان
منها لا يذوب فانها غالب عليه الارضية وما كان يتطرق
ففيه دهنية لا يجف وما كان يذوب ولا يجمد فمائيته
خالصة لا دهنية فيه وهذا اول ما يتكون عن هذه الا

في تولد المعادن

ستقصات التفسير قال المقصود من هذا الفصل الكلام
فى كيفية تولد الاجسام المعدنية واعلم ان هذه الابخرة
والادخنة المتولدة تحت الارض ان كانت قوية كثيرة المادة
حدثت عنها العيون المنفجرة والزلازل على ما سبق تقريره
واما ان كانت قليلة ضعيفة فحينئذ يبقى محتبسة فى
باطن الارض ويتولد عنها هذه الاجسام المعدنية اى
يقول واعلم ان التقسيم الصحيح لهذه الاجسام المقيدة
ان يقول هذه الاجسام المعدنية اما ان يكون ذايبة
او غير ذايبة اما الذايبة على اقسام ثلثة احدها الذايب
الذى يتطرق ولا يشتعل وهو الاجساد السبعة وثا
نيها الذى الذائب يشتعل ولا ينطرق وهو مثل الكبريت
والزرنيخ وثالثها الذائب الذى لا يشتعل ولا يتطرق

وهومثل الاملاح والزاجات فانها تذوب وتنحل بالرطوبات
واما الاجسام المعدنية التى لايكون ذايبة فهى قد يكون
رطبة وقد يكون يابسة واما الرطبة فكالزوابيق فانها
لايقبل الذوب مع انها فى غاية الرطوبة واما اليابس
فكاليواقيت وساير الاحجار فانها لايقبل الذوب لغاية
صلابتها ويبسها فيخرج من هذا التقسيم ان اقسام المعدنية
خمسة فاما القسم الاول وهو الذائب المطرق فهو
الذى تخمر رطبة ويابسة تخمرا محكما شديدا لايقوى النار
على تفريق احدهما عن الاخر وفيه الدهنية قوية لاجلها
يقبل الانطراق واما القسم الثانى وهو الذائب المستعل
وفيه ايضا رطوبة ويبوسة ودهنية ولكن المزاج غير
مستحكم ولاجله قويت النار على التفريق بين ما فيه الرطب
واليابس وكذلك هو يقبل الاشتعال واما القسم الثالث
وهو الذى يتحلل بالرطوبة فذلك لاستيلاء المائية على مزاجه
ولكون ذلك التركيب غير مستحكم ولاجله قويت النار على
التفريق بين ما فيه الرطب واليابس وكذلك هو الاشتعال
واما القسم الرابع وهو الرطب الذى لايذوب كالزيبق و
السبب فيه استيلاء الاجزاء الرطبة على ذلك المزاج مع
ان الامتزاج بين الاجزاء الرطبة اليابسة محكم لايقوى
النار على التفريق واما القسم الخامس وهو اليابس
الذى لايذوب كاليا قوة واشباهه فذلك لاستيلاء

الاجزاء

الاجزاء اليابسة على ذلك المزاج مع ان الامتزاج بين الاجزاء الرطبة
واليابسة محكم لايقوى النار على التفريق واعلم ان هذه
الاحكام ظنون وحسبان ولا يمكن تقريرها بالبراهين
اليقينية بل لاسبيل الى الحكم فيه الا على طريق الاولى والا
حرى بحسب الحدس والحسبان ولنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب اما قوله فمنها ما يذوب ولايشتعل مثل الذهب
والفضة فان الغالب عليهما المائية ولقائل ان يقول
لاينبغى ان يقال ان الذى لايشتعل قسمان احدهما ما
يتحل بالرطوبة كالاملاح والزاجات والثانى ما ينطرق
وهو مثل الذهب والفضة وايضا فهذا القسم لاينبغى
ان يقال الغالب عليه هو المائية بل الغالب عليه هو
الرطوبة الدهنية اللزوجية ولولا هذه الرطوبة لما كان
قابلا للانطراق واما قوله وما كان منها يذوب ويشتعل
كالكبريت والزرنيخ فان الغالب عليه مع المائية الهوائية
فهذا اقرب الى الصواب ومع ذلك فيجب ان يقال الغالب
عليه الدهنية اللزوجية الا ان التركيب الحاصل بين ما
فيه الاجزاء الارضية والاجزاء الدهنية ليس تركيبا
قويا ولاجل ضعف ذلك الترتيب قويت النار على الاحراق
والتفريق واما قوله وما كان منها لايذوب فان الغالب
عليه الارضية فهى ايضا فيه نظر لان الزيبق لايذوب
مع انه لايمكن ان يقال الغالب عليه الارضية واما قوله

في النبات

وماكان يتطرق فيه دهنية لايجد ففيه نظر لان التقسيم
الاول المذكور بحسب قبول الانطراق وعدم الانطراق
جزء من اجزاء التقسيم المتقدم واما قوله وماكان يذوب
ولا يتطرق فانها خالصة لا دهنية فيه ففيه نظر
لان الاشياء التي تذوب ولا يتطرق ما يذوب ويشتعل
كالكبريت والزرنيخ مع انه سلمان فيها هوائية ودهنية
والله اعلم بحقايق الاشياء فصل الحادي عشر في النبات
قال الشيخ وهذا اول ما يتكون عن هذه الاسطقسات
تركيبا اقرب الى الاعتدال فاذا تركبت الاسطقسات
تركيبا اقرب الى الاعتدال حدثت النبات وشاركت
الحيوانات في قوى التغذية والتوليد ولها نفس نباتية
هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته واستبقاء النوع
بتوليد مثل ذلك الشخص التفسير قال اعلم ان الا
سطقسات الاربعة اذا اختلطت فامتزجت كان لاختلاطها
وامتزاجها مراتب ثلثة فاولها مرتبة المعدنيات واليه
الاشارة بقول الشيخ في صفة المعدنيات وهذه اول
ما يتكون عن هذه الاسطقسات اذا تركبت تركيبا
اقرب الى الاعتدال من التركيب الذي حصل في المعدنيات
حدث النبات وهذا بناء على انه كلما كان الاعتدال في
المركبات اكثر كان استعداده لقبول القوى الشريفة
الفاضلة اولى وفيه بحث سيأتي في اول باب الحيوان

وان

ربه

واما قوله وشاركت النبات الحيوان في قوى التغذية
والتوليد والنمو فالامر كذلك لان النبات والحيوان يتشا
ركان في الغذاء والنمو والتوليد واما قوله ولها نفس نباتية
هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء النوع
بتولد مثل ذلك الشخص فاعلم ان النبات والحيوانات
مشتركان في حصول هذه الامور الثلثة وهي الاغتذاء
والنمو وتوليد المثل ثم من الناس من يقول لا معنى للنفس
النباتية الا حصول هذه القوى الثلثة ومنهم من يقول
النفس النباتية صورة موجودة لنفس النبات تتفرع
عليها هذه القوى الثلثة وقول الشيخ ولها نفس نباتية
هي مبدأ استبقاء الشخص بالغذاء وتنميته به واستبقاء
النوع بتوليد مثل الشخص محتمل للوجهين قال الشيخ
ولتلك النفس قوة غاذية من شأنها ان تحيل جسما شبيها
بجسم ما هي فيه بالقوة الى ان يكون شبيها بالفعل ليشتبه
بدل ما يتحلل وقوة نامية وهي التي من شأنها ان تستعمل
الغذاء في اقطار المغتذي وقوة مولدة تولد جزءا من الجسم
الذي فيه يصلح ان يكون عنه جسم اخر بالغذاء مثله بالنوع
التفسير هذا الفصل مشتمل على مسائل المسئلة
الاولى ان قوله لتلك النفس قوة غاذية وقوة نامية
وقوة مولدة صريح في ان النفس النباتية ليست عبارة
عن مجموع هذه القوى الثلثة بل هي صورة موجودة في جسم

النبات يتفرع عليها حصول هذه القوى الثلثة ولقايل ان
يقول لم لا يجوز ان يقال انه لا معنى للنفس النباتية الا حصول
هذه القوى الثلثة فقط وما الدليل على ان غيرا لدليل لا
يليق باهل التحقيق المسئلة الثانية كلام الشيخ هاهنا وفي جميع
كتبه صريح في ان القوة الغاذية والنامية والمولدة قوى
ثلثة متغايرة بالماهية ولقايل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
الكل قوة واحدة الا انها في اول الامر يؤدي الغذاء الى
البدن فحينئذ يكون تلك القوة غاذية ثم اذا فرغت تلك
القوة عن هذا الفعل فحينئذ يزيد في جوهر العضو في
الجوانب الثلثة فيكون تلك القوة بحسب هذه نامية
واذا فرغت عن هذا الفعل فحينئذ يفصل جزأ من جوهر
المغتذي يمكن ان يتولد مثله فيكون تلك القوة بحسب
هذا الفعل مولدة والحاصل ان يقال هذه القوة واحدة
في ذاتها الا ان فعلها الاول هو التغذية وفعلها الثاني
هو التنمية وفعلها الثالث هو التوليد فلا جرم حصل لها
بحسب كل واحدة من هذه الافعال اسم خاص وليس لهم
ان يقولوا الواحد لا يصدر عنه الا الواحد بحسب
الالة الواحدة واما بحسب الالات المختلفة فلا نزاع في
انه يجوز ان يصدر عن الواحد اكثر من الواحد وهاهنا
الالات مختلفة والاوقات مختلفة فلا جرم لا يمتنع ان والمواد مختلفة
يصدر عن القوة الواحدة هذه الاحوال المختلفة المسئلة

الثالثة

تقرير قوة المولدة

الثالثة اما القوة في كيفية التغذية والتنمية فمشهور واما
القول في التوليد ففيه صعوبة وذلك لان القوة المولدة قوة
لا شعور لها ولا اختيار ولا تاثير لها الا بالايجاب للذات
فهذه المادة التي منها يتولد بدن الحيوان اما ان يكون مادة
متشابهة الاجزاء في الطبيعة والخاصية او لا يكون كذلك
فان كان الاول فالقوة الطبيعية الموجبة بالذات اذا كانت
حالة في مادة متشابهة الاجزاء في الحقيقة وجب ان يكون
الاثر اثرا متشابها وهو الكرة وكان يجب ان يكون شكل
الحيوان هو الكرة هذا خلف وان كان الثاني فحينئذ يكون
المادة التي تتولد منها بدن الحيوان مادة مركبة من اجزاء
مختلفة الطبايع ولا بد وان يكون كل واحد من تلك الاجزاء
بسيطا في طبعه والا لزم ان يحصل في ذلك الجسم اجزاء غير
متناهية بالفعل وذلك محال واذا كان كل واحد من تلك
الاجزاء بسيطا كانت القوة المولدة القايمة به قوة قايمة
بمادة بسيطة فوجب ان يكون شكل واحد من تلك الاجزاء
هو الكرة فيلزم ان يكون الحيوان كرات مضمومة بعضها
الى بعض هذا خلف ولما كان القول باثبات القوة المولدة
والقوة المصورة نقضنا على هذين القسمين الباطلين
وجب ان يكون القول به باطلا وان يجزم العقل بان
خالق الحيوانات ومصور اعضائها هو الاله العالم القادر
الحكيم ولنكتف بهذا القدر من المباحث في هذا الباب

الحيوان

فان الاستقصاء مذكور في كتاب الملخص فصل الثاني عشر في الحيوان قال الشيخ ثم يتولد الحيوان باعتدال اكثر فيكون مزاجه مستحقا لان يكمال بنفس دراكه محركه بالاختيار التفسير قال هذا الفصل يشتمل على مسايل المسئلة الاولى ظاهر هذا الكلام مشعر بانه كلما كان الاعتدال في المزاج اكثر كان الاستعداد لقبول النفس اشد وجاز ان يكون المتعلق الاول للنفس هو جلدة الشيء به لا الروح والقلب وحيث كان هذا التالي كاذبا وجب ان يكون المقدم كاذبا المسئلة الثانية انه جعل اعتدال المزاج سببا لقبول النفس وهذا تصريح بان النفس شيء مغاير لاعتدال المزاج وهذا الدعوى لابد في اثباتها من الحجة والبرهان فان الخلق العظيم زعموا انه لا معنى للنفس الا هذا المزاج المعتدل والذي يدل على ان النفس غير المزاج وجوه الحجة الاولى انا قد ذكرنا ان الحار والبارد اذا امتزجا فانه تنكسر سورة الحار بالبارد وتنكسر سورة البارد بالحار ويحدث كيفية متوسطة بين البرودة وبين الحرارة يستبرد بالقياس الى الحرارة ويستحر بالقياس الى البرودة فيكون المزاج عن هذه الكيفية ولا شك ان هذه الكيفية في جنس الحرارة والبرودة ولا شك ان الادراك والقدرة على التحريك ليسا من جنس الحرارة والبرودة فثبت ان النفس ليس عن المزاج بل الغاية القصوى ان يقال ان

ذلك

ذلك الاعتدال يوجب فيه الادراك وقوة الفعل الا ان هنا اعتراف بان النفس ليس عن المزاج بل هو القابل لجعل النفس معلول المزاج وهذا كلام اخر غير قول من يقول ان النفس عين المزاج الحجة الثانية على ان النفس غير المزاج ان شعور كل واحد منا بهويته المخصوصة حاصل لما يكون غافلين عن الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وذلك يدل على ان هوياتنا المخصوصة امور مغايرة لهذه الكيفيات الحجة الثالثة انا سنقيم الدلايل على ان النفس ليست جسما ولا حالة في جسم وذلك يدل على ان النفس ليست بمزاج والشيخ ذكر دلايل كثيرة على ابطال ذلك في كتاب الاشارات الا انها ليست في غاية القوة فلهذا السبب تركناها المسئلة الثالثة ظاهر كلام الشيخ مشعر بان النفس شيء واحد وذلك الشيء هو الموصوف بكونه مدركا وبكونه محركا بالاختيار وهذا هو الحق لانه لو كانت القوة المدركة شيئا والقوة المحركة شيئا اخر فهذا الذي ادرك لم يحرك البتة وهذا الذي حرك لم يدرك البتة فلا يكون هذا التحريك تحريكا بالاختيار وهو محال فثبت انه لابد من الاعتراف بوجود شيء واحد يكون هو المدرك ويكون هو المحرك بالاختيار وهو المطلوب قال الشيخ ولهذه النفس قوتان قوة مدركة وقوة محركة والقوة المدركة اما في الظاهر وهي هذه الحواس الخمس واما في الباطن وهي

في مباحث القوى

الحس المشترك والمصورة والمتخيلة والمتوهمة والمذكرة
التفسير قال ها هنا مسائل المسئلة الاولى ظاهر كلام الشيخ
مشعر بان النفس شيء واحد ولذلك الشيء قوة مدركة
وقوة محركة وعلى هذا التقدير يكون محل جميع القوى المدركة
والمحركة شيئا واحدا وحينئذ يمتنع توزيع هذه القوى على
المحال الكثيرة وهو الحق الذي لا محيد عنه لما بينا ان
الذي يتحرك بالاختيار هو بعينه موصوفا بالادراك
فان الذي لا يدرك شيئا يمتنع ان تختاره وهذا برهان
في غاية الظهور على ان الموصوف بالقوة المدركة وبالقوة
المحركة لا بد وان يكون سببا واحدا الا ان كلام الشيخ
فيما بعد لا يطابق هذا القول وذلك لانه يوزع هذه القوى
المختلفة على المحال المختلفة وذلك يناقض ما ذكرناه
ها هنا بل ها هنا صرح بان الحواس الظاهرة موجودة في
الظاهر والحواس الباطنة موجودة في الباطن وذلك
يدل على ان هذه القوى غير مجتمعة في شيء واحد المسئلة
الثانية ان حصر الحواس الظاهرة في هذه الخمسة والحواس
الباطنة في الخمسة الاخرى وها هنا بحث وهو انه هل
يعقل وجود حاسة سادسة في الظاهر سوى هذه الحواس
الخمسة المعلومة وبتقدير ان يوجد ذلك الحس فهل المدرك
نوع اخر من الكيفيات او يقال المدركة بذلك الحس السادس
اصل الامور المحسوسة بهذه الحواس الخمسة الا ان ذلك

النوع من الادراك يكون نوعا اخر مخالفا لهذه الادراكات
واعلم ان الكل محتمل ولم تقم الدليل القاطع على احد النقيضين
في الذي قيل في بيان انه يمتنع وجود حاسة سادسة هو ان
الطبيعة لا ينتقل من درجة الى درجة اخرى الا بعد استيفاء
جميع الاقسام الممكنة فهو كلام خطابي ضعيف واعلم
ان جماعة من العقلاء قطعوا بحصول نوع سادس من الا
دراك وهو القوة التي يحصل بها ادراك الالم واللذة و
ذلك لان تصور ماهية الالم واللذة قد يكون حاصلا
لمن لم يكن متلذذا ولا متالما وهذا معلوم بالبديهة فثبت
ان تصور ماهية الالم واللذة مغاير لادراك الالم
واللذة وايضا فادراك الالم واللذة ليس من جنس
الابصار والسماع والشم والذوق وظاهر ايضا انه
ليس من جنس اللمس وذلك لان الالم واللذة ليسا من
الكيفيات الملموسة مثل مماسة النار والماء فانها مؤلمة
الا ان مماسة النار غير والالم المتولد من تلك المماسة
غير فاذا لمسنا النار ادركنا بالقوة اللامسة تلك
السخونة فحينئذ يحدث الالم فالالم يحدث من ذلك
اللمس الا انه ليس نفس ذلك اللمس فثبت انه حصل
في الادراكات الظاهرة نوعا سادسا سوى هذه الحواس
الخمسة المسئلة الثالثة اعلم ان كلام الشيخ في حقيقة
النفس الحيوانية مضطرب وذلك لانه يحتمل ان يقال

النفس الحيوانية ليست الا مجموع هذه القوى وكلام الشيخ في هذا
الموضع مشعر بالقول الاول لان قوله ولهذه النفس قوتان
مدركه ومحركة صريح في ان النفس موصوفة بهاتين القوتين
وهذا انما يصح لو كانت هذه النفس مغايرة لهذه القوى
موصوفا ولم يذكر لنا لكل شيء خاصيته باعتبارها يمتاز
عن هذه القوة فبقي هذا القول مجهولا به قال الشيخ فاولى
الحواس واوجبها للحيوان وبها يكون الحيوان حيوانا من
بين سائر الحواس وهو اللمس وهي قوة من شانها ان يحس بها
الاعضاء الظاهرة بالمماسة كيفيات الحر والبرد والرطوبة
واليبوسة والثقل والخفه والملاسة والخشونة
وسائر ما يتوسط بين هذه ويتركب عنها التفسير
قال في هذا الفصل مسائل الاولى ان احتياج الحيوان
الى القوة اللامسة اشد من احتياجه الى سائر الحواس
والذي يدل عليه وجوه الاول ان مزاج كل حيوان
حد من الحرارة والبرودة لو زاد عليها او نقص عنها
لما بقي حيا والحكمة في تخليق القوة اللامسة ادراك
الحر والبرد فاذا زاد على القدر اللايق بمزاجه ورعته
لئلا يفسد والحاصل ان المقصود ان تمكن الحيوان بواسطتها
من طلب المنافع المكمل فلا جرم كان احتياج الحيوان الى القوة
اللامسة حاصلة في جميع اجزاء الحيوان واما سائر القوى
وكل واحد منها يختص بعضو معين وذلك يدل على ان

الاحتياج الى حصول القوة اللامسة اشد الثالث
انه متى بطلت القوة اللامسة عن جميع الاعضاء فقد
بطلت الحياة وليست اذا بطلت سائر القوى بطل الحيوة
فدل ذلك على ان الحاجة الى اللمس اشد المسئلة الثانية
ظاهر كلام الشيخ هاهنا ان الموصوف باحساس هذه
المحسوسات هو هذه الاعضاء الظاهرة صريح في ان
الموصوف بالادراك والتحريك هو جوهر النفس وبينا
ان هذا هو الحق الذي لا محيد عنه المسئلة الثالثة قوة
اللمس لا يدرك شيئا من الكيفيات الا اذا حصلت
المماسة بين العضو اللامس وبين محل الكيفية فان لم
يحصل هذه المماسة امتنع حصول هذا الادراك والذي
يدل عليه الاستقراء او صرف من القياس اما الاستقراء
فظاهر واما القياس فلان هذا الادراك لو لم يتوقف
على حصول هذه المماسة لوجب ان يكون شعورها با
لكيفية القايمة بالمحل القريب منه مثل شعورها بالكيفية
القايمة بالمحل الذي يكون بعيدا عنه ولو كان الامر كذلك
فحينئذ لا يدل شعوره بتلك الكيفية على ان المهلك
قريب منه ام بعيد واذا لم يدل على ذلك لم يلزم من
الشعور بتلك الكيفية وجوب الفرار منه وحينئذ
لا يتم الانتفاع بالقوة اللامسة في دفع المضار لكنا
بينا ان الحكمة في تخليقها ذلك المسئلة الرابعة ظاهر

كلامه ها هنا يدل على ان القوة اللامسة يدرك ثمانية انواع
من الكيفيات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
والثقل والخفه والملاسة والخشونة وفى هذا الكلام مباحث

البحث الاول

الحرارة لا شك انها كيفية توجب تفريق المختلفات
وجمع المتشاكلات فاذا لمسنا الجسم الحار فهذا الذى يدركه
حس اللمس هو افتراق للاجزاء المختلفة واجتماع للاجزاء المتشاكلة
او كيفية زايدة على ذلك الامر فيه ملتبس ويمكن ان
يقال التفرق عدم والمعدوم لا يكون محسوسا والحرارة
محسوسة فالحرارة كيفية زايدة على ذلك التفريق

البحث الثانى

قد ذكرنا ان الرطوبة عندهم مفسرة بكون الجسم
بحيث لا مانع فيه من قبول الاشكال الغريبة ولا من تركها
فنقول هذا عبارة عن عدم هذا المانع والعدم لا يكون
محسوسا وايضا فبتقدير ان يكون الرطوبة كيفية وجودية
الا انها ايضا غير محسوسة والدليل عليه ان الهواء
الواقف اذا كان خاليا من الحر والبرد والحركة والغبار
فانها يظن به انه خلاء صرف وعدم محض الى ان يقوم
البرهان على ان الخلاء ممتنع ولو كانت هذه الكيفية
محسوسة لكنا نعلم بالضرورة الا ان هنا ملا لا خلا وحيث
لم يكن الامر كذلك علمنا ان هذه الكيفية غير محسوسة
ولهذا قال الشيخ فى كتاب القانون فى فصل الاستقصات
فى تعريف الماء انه المخصوص بطبيعة اذا خليت ولم يوجب

مانعها عن لا اثر ظهر عنه برد محسوس وطالة هى رطوبة فحكم
على البرد بكونه محسوسا ولم يقل فى الرطوبة انها محسوسة
فاما اليبوسة كيفية باعتبارها قبول الاشكال الغريب وتركها
فهى التى لا يكون قبولها للاشكال بسهولة وهذا معناه
الصلابة والقوة الحساسة لا شعور لها بالصلب من حيث
هو صلب الا انه لا ينفعل عن الغير وبتقدير التصاقه فانه
لا يسهل انفصاله عن ذلك الغير فهذا ايضا اشارة الى
حالة عدمية فثبت ان على التقديرين يصعب القول بان
اليبوسة كيفية محسوسة واما الملاسة والخشونة فهما
ليسا من باب الكيفية بل من باب الوضع فان الاجزاء المعترضه
فى ظاهر الجسم ان كانت متراصة متماسة كان الجسم املس
وان كانت منقسمة الى اجزاء صغيرة وبعضها ارفع وبعضها
اخفض فحينئذ يكون الجسم خشنا فعلى هذا السبب الخشونة
الزاوية فكان هذا من باب الوضع لا من باب الكيفية

البحث الثالث

ان خاصية البرد تخدير الحس وابطاله واذا كان
الامر كذلك وجب ان يقال انه لا برد الا وهو يوجب نوع تحكك
قل ام كثر والتخدير بطلان لكمال القوة الحساسه فيرجع
حاصل الامر الى ان البرد مانع من الاحساس فكيف يقال
البرد كيفية محسوسة بل يحتمل ان يقال اذا حصل البرد يقع
الاحساس نعدم الاحساس لما حصل بعد حصول الاحساس
يظن به انه احساس كمن انتقل من الضوء الى الظلمة

فانه ربما ظن انه يرى الظلمة وليس الامر كذلك بل
رؤيه الظلمة لا معنى الا عدم الرؤيه **المسئلة الخامسة**
اختلف قوله في ان القوة اللمسية اهي قوة واحدة ام قوى
اربعة واكثر ميله الى انها اربع احدها القوة الحاكمة في
الرطوبة واليبوسة والثانية الحاكمة في الحرارة والبرودة
والثالثة الحاكمة في الثقل والخفه والرابعة الحاكمة
في الملاسه والخشونة وذهب الى اثبات هذه القوة بناء
على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالقوة الواحدة
وجب ان لا يدرك الا مضادة واحدة ٢ هل يدرك
الصفتين اللتين حكمت عليها بتلك المضادة ام لم
يدركهما فاما ان ادركهما فالقوة الواحدة ادركت
شيئين مختلفين فلم لا يجوز ان يدرك ثلثة واربعة
وازيد وان لم يدركهما فهذا محال لانها اذا لم يدركهما
فكيف حكم بكون احدهما مضادا للاخر **قال الشيخ**
ثم قوة الذوق وعضوها اللسان وهي مشعر بان
اشد القوى احتياجا للحيوان اليه هو القوة اللمسية
ثم ذكر عقيبه قوة الذوق وهذا يدل على ان اشد
القوى احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق والامر
كذلك وتقريره هو ان بدن الحيوان مركب من جسم
حار رطب والحرارة اذا عملت في الرطوبة صعدت الابخرة
وعند صعودها يضعف التركيب فاذا توالى عليه الضعف

٢ ولقائل ان يقول هذه القوة التي يدرك هذه المضادة الواحدة صح

الذوق

افضى

افضى الى الهلاك والموت ولابد تدارك ذلك الضعف
بشيء يقويه بحره ويقوم بدل ما يتحلل منه وذلك هو الاغتذاء
والاغتذاء انما يكمل بقوة الذوق في ايراد النافع الضروري
وهو الذي لولا وروده لهلك الحيوان واما سائر الحواس ففي
ايراد النافع الذي ليس بضروري فثبت ان اشد القوى
احتياجا للحيوان اليه بعد اللمس هو الذوق **المسئلة
الثانية** المدرك بقوة الذوق هو الطعوم التسعة وذلك
لان القوة الفاعلة لهذه الطعوم اما الجسم اللطيف
والكثيف او المعتدل ويحصل عن ضرب ثلثه في ثلثة
تسعة فلا جرم كانت الطعوم تسعة فالحار ان عمل في
الكثيف حدثت المرارة او في اللطيف حدثت الحلاوة
او في المعتدل حدثت الملوحة والبارد ان عمل في الكثيف
حدثت العفوصة او في اللطيف حدثت الحموضة او في
المعتدل حدثت القبض وكذلك الفاكهة التي تتولد في
اول الامر عفصا ثم قابضا ثم حامضا وذلك بسبب
ان المادة يكون غليظة في اول الامر فيكون عفصة
ثم تلطف قليلا فيصير قابضة ثم يكمل لطافتها فيصير
حامضا ثم يستولي الحرارة عليها فينتقل الى الحلاوة
واما المعتدل فان عمل في اللطيف حدثت الدسومة
او في الكثيف حدثت   او في المعتدل حدثت
التفاهة اذا عرفت هذا فنقول لاشك ان هذا الذوق

مشتمل على ادراكات طبيعية فانه اذا حصل مع الطعم
تفريق واسخان بحد مخصوص فانه يحدث الحرافة وان
حصل تفريق من غير اسخان فهو الحموضة وان وجب
تكثيفا فهو العفوصة فحصول هذه الاحوال اللمسية امر
معلوم واما انه هل حصلت احوال زايدة على الاحوال
اللمسية فالظاهر انه كذلك وان كان الاحتمال فيه مجالا
المسئلة الثالثة ان قوله وعضوها اللسان يحتمل ان يكون
المراد ان محل القوة الذايقة هو اللسان ويحتمل ان يكون
المراد ان محل هذه القوة الذايقة هو النفس واللسان
كالالة لحصول هذا الادراك بجوهر النفس وهذا الثانى
حق المسئلة الرابعة هذا الادراك فى الحقيقة ليس
هو اللسان بل هو العصبة الواصلة من الدماغ الى اللسان
وتشريح تلك العصبة مذكور فى كتاب التشريح قال الشيخ
ثم قوة الشم وهى مشعر الروايح والتجاويف من الدماغ
فى مقدمه شبيهان بحلمتى الثدى التفسير قال ها هنا
مسائل الاولى اما ان اشد القوى احتياجا اليه الحيوان
هو اللمس ويليه الذوق فذاك معلوم واما الثلثة البا
قية فلم يثبت بالدليل تقدم بعضها على البعض فى احتياج
الحيوان مع ان الحبر ذكر فيها لفظة ثم المسئلة الثانية
اتفقوا على ان الة الشم هى زايدتان فى مقدم الدماغ
شبيهتان بحلمتى الثدى ولقايل ان يقول بالدليل على

ذلك ولم

رك

ذلك ولم لا يجوز ان يقال محل القوى الشامة جسم اخر
سوى هذه الحلمة فنقول الدليل عليه عند فساد مزاج
هذا الموضع من الدماغ تبطل هذه القوة وان كانت
سائر الاعضاء سليمة وذلك يدل على ان الة هذه القوة
فى هذا العضو المسئلة الثالثة الاستقراء دل على انه
ما لم يتصل هواء حامل لتلك الرايحة الى الدماغ فانه
لا يحصل الشم ثم ها هنا بحث وهو انه هل يكفى فى
حصول هذا الادراك تكيف الهواء بكيفية ذلك
الجسم او لا بد ان يختلط بذلك الهواء شئ من الاجزاء
اللطيفة لذلك الجسم الاظهر هو هذا القسم الثانى
قال الشيخ ثم قوة السمع وعضوها العصبة المفترشة
على سطح باطن الصماخ التفسير قال فيه مسائل الاولى
فى بيان ماهية الصوت وبيان المقتضى لوجوده اما
ماهيته فهذه هى الكيفية المدركة بحس السمع واذا كان
هذه الادراكات اقوى الادراكات واظهرها فحينئذ
يمتنع تعريف هذه الكيفية بشئ اظهر منها واما بيان
المقتضى لوجوده فقد قيل سببه القريب تموج الهواء ولا
نعنى بالتموج حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بل حالة
شبيهة بتموج الماء وسبب التموج امساس عنيف وهو
القلع وانما اعتبرنا العنيف لانك لو قرعت جسما كا
الصوف بقرع لين لم يحدث الصوت وكذلك فى

السمع

القلع وانما جعلنا كل واحد منهما موجبا للتموج اما في
القرع فلان القارع يخرج الهواء الى ما ينقلب من المسافة
التي ليسلكها القارع اليها وزاها بعنف شديد و
كذلك القالع ثم على كل التقديرين فانه يلزم من حدوث
القرع والقلع على كيفية مخصوصة حدوث الصوت
المخصوص معه اليه فيحصل السماع والدليل على انه لا
بد من وصول هذا التموج الى سطح الصماخ هو ان المؤذن
اذا كان على المئذنة فان صوته يميل من جانب الى جانب
عند هبوب الريح ومن اتخذ انبوبة طويلة وجعل احد طر
فيهما على فمه وطرفه الثاني على صماخ انسان ويكلم
فيه فان ذلك الانسان يسمعه دون ساير الحاضرين
واذا راينا من البعيد انسانا يضرب الفاس على
الخشبة راينا الضربة قبل سماع الصوت **المسئلة الثانية**
قال قايلون انه قد يحصل ادراك الصوت لا بواسطة
هذا التادي ويدل عليه وجهان الاول ان حامل كل
واحد من الحروف المسموعة اما كل واحد من اجزاء
الهواء فكان يجب فيمن تكلم بكلمة واحدة ان يسمعها
السامع مرارا كثيرة بان يتادى الى صماخه كثيرة من الهواء
كل واحد منها حامل لتلك الكلمة او مجموع ذلك الهواء
فكان يجب ان لا يسمع الكلام الواحد الا سامع واحد
ولانه يلزم ان لا يسمع ذلك الواحد ذلك الكلام الا نادرا

لانه

لانه من البعيد ان يبقى ذلك الهواء بالكلية على ذلك
الشكل الى ان يصل بكليته الى صماخ انسان واحد الثاني
قد يسمع السامع كلام غيره وان حال بينهما الجدار ولا
يمكن ان يقال الهواء الحامل لذلك الصوت ينفذ في
مسام الجدار لان الهواء اذا اصدم الجدار لم يبق
ذلك الشكل الذي لاجله صار حاملا للصوت المخصوص
فبعد خروجه عنه لما قد وجب ان لا يبقى كيفية تلك
الحروف **المسئلة الثالثة** قال بعضهم الصوت لا وجود
له في الخارج بل انما يحدث في الحس ملامسة الهواء المتموج
لتلك العصبة الحاملة لقوة السمع فقيل في ابطاله انا اذا
سمعنا الصوت عرفنا جهته ولو انا انما ادركناه حال
وصوله الى صماخنا لما ادركنا الجهة التي منها وصل الينا
كما انا لما نحس بالملموس الا حال وصوله الينا ولم يدرك
البصر باللمس من اي جانب **قال الشيخ** ثم قوة البصر وهي مشعر
الالوان وعضوها الرطوبة الجليدية في الحدقة **التقرير**
قال هذا الكلام وهو مشعر بان محل القوة الباصرة
هو الرطوبة الجليدية الا ان الشيخ ذكر في كتاب الشفا
ما هو بخلاف ذلك قال في الذي يذكر فيه سبب روية
الشيء كشيئين الحق ان شبح المبصر اول ما ينطبع انما
ينطبع في الرطوبة الجليدية الا ان الابصار بالحقيقة
لا يكون عندها والا لكان الشيء الواحد يرى شيئين

لانّ الجليديّتين سجين كما اذا لمس باليدين كان لمسين
ولكن هذا الشبح يتادى فى العصبتين المجوفتين الى ملتقا
هما على هيئة الصليب والقوة الباصرة حاصلة عند
ذلك الملتقى فهذا كلامه يدلّ على انّ محلّ القوّة البا صرة
ليس هو الرّطوبة الجليديه قال الشيخ وكلّ واحد من
هذه المشاعر فانّ المحسوس يتادّى اليها واما الملموس
فيكون بلا واسطة غريبة بل بالمماسة واما المطعومة
فيتوسّط الرّطوبة التفسير قد مذهب الشيخ انّ
الادراك عبارة عن حصول مثال المدرك فى المدرك
فاللّمس انما يحصل عند تكيف العضو اللّامس بالكيفيّة
المذوقه ثم انّ مذهبه مختلف فتارة يقول الادراك
نفس حصول تلك الماهية وتارة يقول الادراك حالة
اضافيه يحدث عند حصول تلك الماهيه فى المدرك
وفى هذا الموضع ابحاث دقيقة ذكرناها فى شرح الاشارات
قال الشيخ وقد غلط من ظنّ انّ الابصار يكون بخروج
شئ من المبصر الى المبصرات يلاقيها فانه ان كان جسمًا
امتنع ان يكون فى بصر الانسان جسم مبلغ مقداره ان
يلاقى نصف كرة العالم ويبسط عليها التفسير اعلم انّ
احدًا لا يقول انّ الابصار عبارة عن خروج الشعاع
من العين وذلك لانّ الابصار من جنس الادراك
والشعور وخروج عبارة عن حركة الشعاع وانتقاله

بلغ

من مكان الى مكان والعلم الضرورى حاصل بانّ ماهيته
الادراك والشعور مغايرة لماهية الحركة والانتقال واذا
عرفت هذا فنقول من الناس من يقول انه مشروط بان
يحدث من الضوء الّذى فى العين كيفيته نورانية فى الهواء
المتوسّط من الرّاى والمرئ ومنهم من يقول انه متى كانت
الحاسه سليمة وكان المرئ حاضرًا وكان قد وقع عليه
الضوء فانه يحدث صورة مساوية لصورة المرئ
فى الرطوبة الجليديه وحينئذ يحصل الابصار ومنهم
من يقول لا حاجة الى حدوث هذه الصّورة فى الرّطوبة
الجليديه بل المرئ اذا كان حاضرًا وكانت الحاسّة سليمة
وساير الشرايط كانت حاصلة فانه يحصل الادراك
ولا حاجة الى خروج الشعاع من العين ولا الى حدوث
صورة المرئ فى العين اما القول الاول وهو انّ الا
بصار مشروط بخروج الشعاع من العين فهذا ايضا
تحمل وجهين احدهما ان يقال الابصار مشروط بان
يخرج الشعاع من العين ويتّصل ذلك الشعاع بالمرئ
والثانى ان يقال المشروط هو ان يخرج الشعاع من
العين ويتصل بها الهواء المتّصل بالمرئ وحينئذ يصير
شعاع الهواء المتصل بالمرئ سببًا لحصول الابصار
وهذا هو قول اكثر المحققين من القايلين بالشّعاع فهذا
تفصيل المذاهب المذكورة فى هذا الباب اما الشيخ فانّه

احتج على فساد مذهب القائلين بالشعاع بامور الحجة
الاولى هي ان الشعاع الخارج من العين اما ان يكون
جسما او عرضا والقسمان باطلان فبطل القول بالشعاع
اما انه لا يجوز ان يكون عرضا فظاهر بناء على ان
الانتقال على الاعراض لا يجوز واما انه لا يجوز ان
يكون جسما فلوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون في بصر
انسان جسم مبلغ مقداره ان يلاقي نصف كرة العالم
وينبسط عليها ولقائل ان يقول هذا الاستدلال ضعيف
من وجوه الاول ان الابصار عندكم عبارة عن انطباع
صورة المرئي في الرائي فعلى هذا يلزمكم ان الانسان اذا ادرك
نصف العالم ان ينطبع صورة نصف العالم في نقطة
ناظرة وذلك محال واذا التزمتم هذا المحال فكيف
تستبعد ان يخرج من بصر الانسان جسم يلاقي نصف
كرة العالم وبالجملة فان نقطة الناظر يمتنع من ان يخرج منها
جسم ينبسط على نصف كرة العالم فكذلك صغرها يمنع
من ان يخرج يرتسم فيها نصف كرة العالم على كبرها
وهؤلاء مثبتي الجوهر الفرد لما قالوا لو كان الجسم قابلا
لانقسامات لا نهاية لها لزم تجويز ان ينفصل من
الخردلة الواحدة طبقات تغشي بها وجه السموات
والارضين فانتم التزمتم وقلتم هذا وان كان مستبعدا
الا انه يمتنع اذا حكمتم هناك بانه غير ممتنع فكيف حكمتم

هاهنا

هاهنا بانه ممتنع الوجه الثالث وهو ان مذهبكم ان الجسم
يمكن ان ينتقل من المقدار الصغير الى المقدار العظيم وبا
العكس واذا كان كذلك فلم لا يجوز ان يقال الشعاع حين
ما كان في العين صغير القدر فاذا خرج من العين انبسط
وعظم قدره الوجه الرابع وهو ان هذا الكلام انما يتوجه
على من يقول شرط حصول الابصار خروج الشعاع من
العين واتصاله بالهواء المتصل بالمرئي فانه لا يتوجه عليه
هذا المحال البتة فانه يقول الشعاع الموجود في العين وان
كان في غاية القلة الا ان شرط الابصار خروجه عن
العين واتصاله بالهواء النير المتصل بالمرئي هذا الكلام
لا يتوجه عليه ما اوردتموه البتة فيسقط ذلك الكلام
بالكلية لا يقال واذا لم يكن حصول الابصار مشروطا
بان يخرج الشعاع من العين ويتصل بالمرئي فلم لا يكتفى
النير الواقف بين الرائي والمرئي من غير حاجة الى خروج
هذا الشعاع القليل من العين لانا نقول ان هذا الكلام
ليس استدلالا على فساد القول بالشعاع على هذا الشرط
الذي ذكرناه بل مطالبة بالدليل الدال على الصحة فتباين
احد البابين من الاخر قال الشيخ ثم انه مع ذلك ان
كان متصلا بالبصر كان اعظم وان كان منفصلا له
تبادر مدركه الى البصر وحيث وجب ان يكون غير تام
الاتصال اذ لا يدخل جسم في جسم فيكون تاديته محالا

لانقطاعه او يكون ما يتحلل من الهواء يؤذى ولا يحتاج الى
خروجه التفسير قال هذا هو الحجة الثانية على فساد ان
يكون هذا الشعاع جسما وتقريره ان الشعاع الذى هو شرط
الابصار اما ان يكون بعد خروجه عن العين يبقى متصلا
بالعين او ينفصل عنها لا جائز ان يبقى متصلا بها لوجهين
الاول ان الشعاع الذى يبقى احد طرفيه متصلا بنقطة
الناظر ويصير طرفه الاخر متصلا بنصف كرة العالم
يكون جسما فى غاية العظم فكيف يعقل خروج مثل هذا
الجسم عن نقطة الناظر والثانى انه من المحال ان يبقى
هذا الجسم متصلا لان العالم مملو من الاجسام فلو حصل
هذا الشعاع العظيم منه لزم نفوذ جسم فى جسم وهو محال
ولا جائز ان يبقى هذا الشعاع منفصلا عن العين لانه وجب
ان لا يحصل الابصار بهذا الشعاع كما لا يحصل اللمس
باليد المقطوعة فهذا تقرير كلامه على احسن الوجوه
ولقائل ان يقول اما الكلام فى ان هذا الجسم العظيم
كيف يخرج من العين فقد سبق الكلام عليه ثم التحقيق
انهم لا يقولون الشرط فيه ان يصير هذا الشعاع عن
العين متصلا بالمرئى بل الشرط ان يتصل بالهواء المتصل
بالمرئى وعلى هذا التقدير فالحجة التى ذكر لا تتوجه البتة
عليه بقى ان يقال فاذا لم يكن اتصال هذا الشعاع بالمرئى
شرطا فلم لا يقال ايضا ان خروجه عن البصر ليس شرطا

ايضا

ايضا الا ان يقال فحينئذ لا يكون هذا الاستدلال استدلالا
على بطلان هذا المذهب بل يكون مطالبة بالدليل وحينئذ
يسقط هذا الكلام بالكلية قال الشيخ وايضا ان كان
جسما فاما ان يكون حركته بالطبع او بالارادة فان كان
بالارادة كان لنا مع التحديق ان نقبضه الينا فلا نرى
به شيئا وان كان خروجه طبعا كان الى بعض الجهات دون
بعض فان الحركة الطبيعية يكون الى جهة واحدة التفسير
قال هذا هو الحجة الثالثة على بطلان القول بالشعاع وتقريره
ان الشعاع لو كان جسما كانت حركته اما طبيعية او ارادية
والاول باطل لان الحركة الطبيعية لا يكون الا الى جهة واحدة
والثانى باطل لان حركة هذا الشعاع لو كانت باختيارنا
لزم ان يقال انا عند التحديق نقدر ان لا نراه ومعلوم ان
ذلك باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال ان
هذا الشعاع يتولد فى الدماغ ثم ينصب فى تجويفى العصبتين
المجوفتين الى النقطة العينية وان كان الجفن منطبقا
لم ينفصل ذلك الشعاع وان كان مفتوحا انفصل من
مسام سطح القرنية وان انفصل منه اتصال بالهواء
الواقف وبين المرئى وقد ذكرنا ان الشرط ليس الا هذا
القدر وما ذكرتموه لا يبطل هذا المذهب قال الشيخ
فان كان اذا خالط الهواء قليله احال الهواء له الى الادراك
كان يجب اذا كثر الناظرون ان صدى كل واحد احسن

منا لو انفرد لان الهواء يكون اكمل نفعا لا للكيفية المحتاج
اليها في ان يكون اله التفسير قال اعلم ان الدليل الذي
تقدم ذكره انما يتمكن ايرادها على من يقول شرط حصول
الابصار ان يخرج من العين شعاع ويتصل بالهواء المتصل
بالمرئي فتلك الوجوه الثلثة لا يتوجه عليها البتة فاما
الذي ذكره في هذا الفصل فانما ذكره لابطال هذا المذهب
وتقريره ان الشعاع الخارج من العين لو احال الهواء الى
كيفية صالحة لان يحصل عندها الابصار لكان كلما
كان الناظرون اكثر كانت تلك الكيفية اقوى واشد كان
يجب ان يكون الابصار اكمل ولما لم يكن كذلك علمنا ان
هذا المذهب باطل ولقائل ان يقول هذا الكلام في غاية
الضعف وبيانه من وجوه الاول هو ان الهواء الذي
يكون متصلا بالنقطة العينية التي في عين زيد يستحيل
ان يكون ذلك الهواء بعينه متصلا بالنقطة العينية التي
في عين عمرو واذا كان كذلك فتاثير عين زيد في جزء
من الهواء وتاثير عين عمرو في جزء من الهواء مغاير للاول
ولا تعلق لاحدهما بالاخر واذا كان الامر كذلك فهاهنا
لم يجتمع على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون فثبت
ان الذي قالوه ضعيف باطل الثاني ان الانسان
اذا نظر الى السراج شاهد بين عينه وبين ذلك السراج
خطين من الشعاع ممتدين من ناظريه الى ذلك السراج

مغاير

رکر

مغاير للخط الشعاعي الذي يمتد عن ناظر غيره الى ذلك السراج
فكيف يجوز ان يقال هاهنا انه اجتمع على القابل الواحد
فاعلان فوجب ان يكون الفعل اقوى الثالث هب انه اجتمع
على المنفعل الواحد فاعلون كثيرون لكن لم لا يجوز ان يقال
ما امكن حصوله من ذلك الاثر فقد حصل بالمؤثر الواحد
فلا جرم عند كثرة المؤثرين لم يظهر الزيادة في الاثر قال
الشيخ لو كان الاحساس بملامسة الشعاع لكان المقدار
يدرك كما هو واما ان كان بالتادية الى الرطوبة الجليدية
فنقول انه لا يجب ان يكون الابعد يرى اصغر بل ربما ذلك
ليكون الرطوبة الجليدية ح ك ه وليكن ا ل ٢ تحرك مقدارين
متساويين وابعدهما احد ولنكن ه ك عمودا عليهما و
يصل ه ك ب ه ط ا ه ح ى فلان مثلثي ا ب ح ه ور ك ل
واحد منهما متساوي الساقين وقاعدتهما متساويين
وارتفاع ر ك ه اطول فزاويته ح ه ب اصغر من زاوية
ا ب اعظم وزاوية ح ه ى بوترها ح د وزاوية ا ه ر
بوترها قوس ط ك يكون ط ك اكثر من قوس ح ر
وسطح ا ب يرتسم في ر ح ما يرتسم فيه سطح الصغير
فهو اذن يرى باجزاء من الجليدية اقل ومتى كان محل السطح
فثبت ان صغر الزاوية يعقب في صغر الابصار حيث
يكون الابصار لقبول الشعاع لا بملاقاة الشعاع النفيه
اعلم ان هذا الشكل ذكره اقليدس في كتاب المناظر والمراد

منه انه لو كان الابصار بسبب خروج الشعاع لم يكن بعد المرى
عن الرائى موجبا ان يرى اصغر مما هو عليه واما ان كان بسبب
انطباع الشيخ فى الجليدية فان بعد المرائى عن الرائى يوجب
ان يرى اصغر مما هو عليه اما المقام الاول فهو ان كان
شرط الابصار خروج الشعاع عن الحدقة السليمة واتصاله
بالهواء المتصل بالمرى فهذا المعنى حاصل سواء كان المرى
قريبا او بعيدا ولما لم يكن كذلك علمنا ان القول
بالشعاع باطل ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يقال
شرط حصول الابصار خروج الشعاع من الحدقة السليمة
بشرط ان يكون على حد مخصوص من القرب والبعد
فان كان متصلا بالرائى امتنعت رؤيته وان كان فى غاية
البعد امتنعت رؤيته وان لم يكن متصلا لكنه قريب
جدا من الحدقة يرى اعظم مما هو فانا اذا قربنا حلقة
الخاتم الى العين فرايناها كالسوار وان لم يكن فى
غاية البعد رايناه اصغر مما هو وان كان على الحد
المعتدل رايناه كما هو فلم لا يجوز ان يكون خروج الشعاع
من الحدقة السليمة شرطا لحصول الابصار على هذه
الشرايط المخصوصة وهب انا لا نعرف لذلك سببا
لكن الاحتمال قائم واما المقام الثانى وهو انه اذا
كانت الابصار بسبب انطباع شبح المرى فى نقطة الناظر
فان كون المرى بعيدا يوجب ان يرى اصغر فاعلم ان

الشيخ

ر ع

الشيخ بين هذا الشكل الهندسى انه متى كان المرى ابعد
كان موضع الارتسام اصغر وهذا حق لا نزاع فيه لان
الكلام انما يتم اذا ضممنا اليه مقدمة اخرى وهو قولنا
وكل ما كان موضع الارتسام اصغر وجب ان يرى
المرئى اصغر والشيخ لم يبين هذا البتة ولم يذكر فى
تقريره شبهة فضلا عن حجة ونحن نقول هذه المقدمة
كاذبة ويدل عليها وجوه الاول ان انطباع العظيم
فى الصغير اما ان يكون ممتنعا فقد بطل القول بان
الابصار لا يتم الا بالانطباع ولانا نرى نصف كرة
العالم فى النقطة العينية وان كان جائزا لم يلزم
من صغر موضع الارتسام ان يكون الصورة المرتسمة
صغيرة الثانى وهو ان المربع المتساوى الاضلاع المتساوى
الزوايا يكون كل واحدة من زواياه قائمة والقطر
يقطع كل واحد منهما بنصفين متساويين واما المربع
المستطيل المتساوى الزوايا فان القطر اذا قطعه
بنصفين فالزاويتان اللتان يقطعهما القطر ينقسمان
بقسمين مختلفين فالقسم الذى يوتره انطباع الاعظم
يكون اعظم من نصف قائمة والقسم الذى يوتره الضلع
الاقصر يكون اقل من نصف قائمة اذا عرفت هذا فنقول
اذا نظر الناظر الى عمود قايم على الارض طوله عشرون
ذراعا على بعد عشرين ذراعا ونظر ايضا الى شخص

انسان على بعد ذراعين وكان الناظر مضطجعا ووضع عينه
على بصره على سطح الارض الذي فرضنا ان ذلك العمود وذلك
الانسان قايمان عليه فانه ليس يرى ارتفاع العمود اصغر من
ارتفاع قامة الانسان مع ان الزاوية التي بها يرى العمود
المذكور اعظم من نصف قائمة فانه اذا كان البعد من عين
الانسان الى موضع العمود ايضا عشرين ذراعا كان المربع
المتولد منهما مربعا متساويا الاضلاع فكان الخط الذي
يمر من عين الانسان الى راس العمود قطرا لذلك المربع
قاسما للزاوية القائمة الى نصفين وكان الانسان يرى من نصف
قائمة واما اذا كان البعد بين العين وبين موقف الانسان
ذراعين وكان طول الانسان اكثر من ذراعين كان المربع
الحاصل منهما مستطيلا وكان الخط الخارج من عين الانسان
بالشرط المذكور الى راس الانسان قاطعا لهذا المستطيل
لا بنصفين ويكون الانسان يرى في هذه الحالة اعظم من نصف
قائمة فدلت هذا البرهان القاطع انه لا يلزم من كون زاوية
الابصار صغيرة ان يرى المرئي اصغر ولا بد من كونها كبيرة
ان يرى المرئي اكبر الوجه الثالث في بيان انه لا يلزم من صغر
زاوية الابصار ان يرى المرئي اصغر انا اذا ادركنا شيئا
على قرب النصف ذراع ثم تباعد عنا مقدار خمسة اذرع
فانه لا يتفاوت مقداره في الادراك مع ان التفاوت
الواقع في الزاوية كثير جدا فلو كان التفاوت في صغر

الزاوية

الزاوية وكبرها هو الموجب لان يرى الشيء اصغر مما كان
لما كان الامر على ما ذكرنا فثبت بهذه الدلايل الثلثة انه
لا يجوز ان يكون السبب في ان يرى الشيء اصغر مما هو عليه
في نفسه صغر الزاوية التي فيها يحصل الانطباع وههنا
اخر الكلام في الاستدلال على فساد القول بالشعاع ان
يكون قول الانطباع حقا هب ان القول بالشعاع باطل
لكن لا يلزم منه صحة القول بالانطباع على ما هو مذهب
الشيخ واعلم بان القائلين بالشعاع احتجوا على فساد القول
بالانطباع من وجوه **الحجة الاولى** وهي ان بديهة العقل
حاكمة بان انطباع الصورة العظيمة في المحل الصغير محال
عقلا ونحن اذا فتحنا فانا نبصر نصف العالم في نقطة
الناظر وذلك لا يقوله عاقل والعجب ان اصحاب الانطباع
شنعوا على اصحاب الشعاع وقالوا كيف يعقل ان يخرج من
نقطة الناظر شعاع يتصل بنصف كرة العالم وهذا القول
لعمري وان كان مستبعدا الا ان قول اصحاب الانطباع
اظهر فسادا منه لانه لا يبعد في العقل ان يخرج جسم شعاعي
صغير من العين ثم يعظم حجمه في الخارج لا سيما على مذهب
يجوز التخلخل والتكاثف فاما صورة نصف العالم لو حصل
في نقطة الناظر فاما ان يبقى على ذلك العظم حال
حصول هذا الحلول او لا يبقى عليه فان كان الاول لزم
ان يكون العظيم حال كونه عظيما مساويا للصغير حال

كونه صغيرًا وذلك لا يقول به عاقل وان كان الثانى
فحينئذ وجب ان لا يرى عظيمًا لان هذه الصورة اذا
كانت لا يرى الا عند الانطباع وهى عند الانطباع يصير
صغيرة لزم ان يقال انها البتة لا يرى عظيمة فيلزم
ان لا يرى الاشياء وذلك مكابرة الحجة الثانية وهى
انا نرى ان هذا الشيء قريب منها وذلك بعيد ولا
معنى للقرب والبعد الا مقادير الابعاد الحاصلة بين
الرائى وبين المرئى فلو كان الادراك عبارة عن
الانطباع لكنا لما ادركنا هذه الابعاد وجب ان يرتسم
فى العين هذه الابعاد الا ان ذلك محال لوجهين الاول
انا نرى البعد الذى طوله الف ذراع فى العين وذلك
محال لانه ليس للعين امتداد بمقدار اصبع والثانى ان
العين لها فى ذاتها امتداد فلو حصل فيها امتداد اخر
عند ادراك القرب والبعد لزم اجتماع بعدين فى
زمان واحد وهذا محال عندهم وعليه بنوا ابطال القول
بالخلاء الحجة الثالثة الرطوبة الجليدية اما ان يكون
ملونة او غير ملونة لا جائز ان يكون ملونة لوجهين
الاول انها لو كانت ملونة لوجب ان يرتسم الصورة
فى ظاهرها وان لا ينفذ من ظاهرها الى ما وراءها
ولو كان كذلك لوجب ان يرى المرئى على لون ممتزج
من لون الجليدية ومن لون خاصة الا ترى انا اذا نظرنا

الى

الى الخضرة الشديدة نظرًا كثيرًا ثم نظرنا بعد ذلك
الى الجسم الابيض فانا نراه على لون ممتزج من البياض
والخضرة ولما نظرت الى الابيض امتزج هذان اللونان
فكذا فيما ذكرناه واما ان لم يكن الجليدية ملونة
امتنع ارتسام الاشباح فيها كالهواء فانه لما كان خاليًا
عن الالوان لا جرم امتنع ارتسام الاشباح فيها الحجة
الرابعة لو ارتسم الشبح فى الجليدية لكان موضع الا
رتسام منها موضعًا معينًا ولو كان كذلك لكان كل من
نظر الى الجليدية فانه يرى ذلك الشبح فى موضع معين
ولا يمتنع ان يختلف ذلك الشبح باختلاف مقامات الناظرين
لكنها يختلف باختلاف الناظرين فعلمنا انه ليس هناك
صورة مرتسمة فى الحقيقة فهذه كلمات الفريقين فى
هذا الباب اما الحق فقد ذكرناه فى كتاب الملخص
فلنرجع اليه وهاهنا اخر الكلام فى الحواس الظاهرة
فصل الثالث عشر فى الحواس الباطنة قال الشيخ
واما القوى المدركة فى الناظر فمنها القوة التى يجتمع
منها قوى الحواس الظاهرة وتجمع تأديها اليها ويسمى
الحس المشترك ولولاه لما كان اذا احسسنا بلون العسل
ابصارنا ان يحكم بانه حلو وان لم نجد فى الوقت حلاوته
التفسير قال يجب علينا ان نذكر ضابطا لهذه القوى
الباطنة ثم نشتغل بعده بتفسير كلام الشيخ وتقديم

وتقريره ان يقول الادراكات اما كلية اوجزئية اما الادراكات الكلية فهى للنفس واما الادراكات الجزئية فهى اما للحواس الظاهرة وقد تكلمنا فيها واما للحواس الباطنة فنقول هذه الحواس الباطنة اما ان يكون مدركة او اومتصرفة والمدركة اما ان يكون مدركة للصور او للمعانى اما المدركة لصور الامور المحسوسة بالحواس الظاهرة فهى المسمى بالحس المشترك وخزانته هى الخيال واما المدركة للمعانى القايمة بالامور المحسوسة مثل كون هذا الشخص ذلك حبيبا فهى الوهم وخزانته المذكرة واما المتصرفة فهى القوة المفكرة فهذا هو الكلام فى تعريف هذه الحواس الخمس الباطنة على سبيل الاختصار ثم يقول احتج الشيخ على اثبات القوة المسماة بالحس المشترك بان قال انا اذا رأينا لون العسل حكمنا بانه حلو والحاكم بشيء على شيء لابد وان يكون مدركا لكل واحد من الامرين بناء على ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين فوجب القول باثبات قوة واحدة مدركة لجميع الامور المحسوسة بالحواس الخمسة ومعلوم ان شيئا من الحواس الخمسة ليس كذلك ولايجوز ان يكون جوهر النفس لانه ثبت ان النفس لايدرك هذه المحسوسات فلابد من قوة اخرى جسمانية ليكون مدركة لجميع هذه المحسوسات وتلك القوة هى التى سميناها بالحس المشترك فهذا تقرير هذه الحجة وللقايل

ان يقول ما ذكرتموه باطل لوجهين احدهما انه كان يمكننا ان يقول هذا اللون يجب ان يكون طعمه كذا كذلك ايضا يمكننا ان يقول هذا الشخص انسان فحينئذ الحاكم على هذا الشخص بانه انسان يجب ان يكون مدركا لهذا الشخص من حيث انه هذا الشخص والانسان من حيث انه انسان فيكون الشيء الواحد مدركا للكلى والجزئى لكن المدرك للكلى هو النفس فيجب ان يكون لهذا الشيء هو النفس واذا كان الامر كذلك كانت النفس مدركات للجزئيات وانتم انما حكمتم باثبات هذه القوى بناء على ان النفس لا يمكنها ان يدرك الجزئيات فحينئذ يظهر فساد هذا الدليل الذى ذكرتموه فهذا بيان ان الدليل الذى ذكروه باطل الثانى لم لايجوز ان يقال المدرك لهذه المحسوسات الظاهرة انما هو الحواس الظاهرة والحاكم على هذا الملون بانه هو هذا العسل هو القوة المفكرة التى هى المتصرفة فى الصور والمعانى بالتحليل والتركيب وعلى هذا التقدير فلاحاجة الى اثبات هذا الحس المشترك ثم نقول الذى يدل على فساد القول بالحس المشترك وجوه الاول انا اذا رأينا المرئيات بالقوة الباصرة وسمعنا المسموعات بالقوة السامعة وكذا القول فى ساير المحسوسات ثم انا اذا احسسنا بكل واحد من هذه المحسوسات مرتين مرة بالحس الظاهر ومرة اخرى بالحس المشترك فى الحالة الواحدة وان

القول بهذا البعد مما يأباه صريح العقل الحجة الثانية ان
هذه القوة الواحدة لو اجتمع فيها هذه الادراكات ثم
قلنا ان هذه القوة في مقدم الدماغ لزمنا ان يقول انا
اذا لمسنا باليد وادركنا حرارة فانا نجد ذلك اللمس
حاصلا لمقدم الدماغ واذا ذقنا بالفم شيئا فانا نجد
ذلك الذوق حاصلا لمقدم الدماغ لكنا نعلم بالضرورة
انا نجد ذلك باليد لا بمقدم الدماغ فكان قولهم على
خلاف العقل الحجة الثالثة الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
فالقوة الواحدة لا يصدر عنها الا نوع واحد من الادراك
فالقوة الباصرة يمتنع ان يصدر عنها الا نوع واحد من
الادراك وهو السماع اذا عرفت هذا فنقول انهم زعموا
ان هذه القوة المسماة بالحس المشترك يقوى على جميع ادراك
المحسوسات بجميع الادراكات وذلك يبطل ما قالوه من
ان القوة الواحدة لا يصدر عنه الا اثر واحد ولنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله فمنها القوة التي تجتمع
قوة الحواس الظاهرة وتجمع ما دونها اليها وتسمى الحس
المشترك واعلم ان هذه العبارة كانها مختلة واظن
ان العبارة الصحيحة ان يقال فمنها القوة التي
تنبعث منها قوة الحواس الظاهرة كلها منبعثة من هذه
القوة المسماة بالحس المشترك حتى انها تحكم على هذا
الملون بانه هو المطعوم فكان هذه الحواس الظاهرة انما

خلقت

خلقت لاجل ان يكون خوادم لهذا الحس المشترك وانما
يستعد باعمالها وافعالها الخاضعة له وذلك هو المراد من الا
نفعال ولهذا السبب سموا هذه القوة بانها مجمع الحواس
الظاهرة ثم هاهنا بحث اخر وهو ان ادراك الماهيات
من باب الانفعال فانه لا معنى للتصور الا حصول صور
الماهيات في القوة المدركة فاما الحكم على هذا بانه هو ذاك
اوليس ذاك فهو من باب الفعل وعندهم لا يصدر عنه
الا الواحد فعلى هذا القانون وجب ان لا يكون القوة
الحاكمة على هذا اللون بانه هو هذا المطعوم لا يكون
مدركا لهذا اللون ولا لهذا الطعم والا فقد صدر عن
الواحد فعل وانفعال معا وذلك غير جائز ثم اذا لم
يكن هذا الحاكم مدركا للمحكوم عليه فليت شعري كيف يحكم
بشيء غير معلوم على شيء غير معلوم وايضا بتقدير
صحة هذا الكلام لكنه يبطل قولهم القاضي على الشيئين
لا بد وان يحضره المقضي عليهما واما ان قلنا هذه
القوة الواحدة يدرك الماهيات ويحكم عليها معا فحينئذ
فتجوزوا صدور الادراكات المختلفة عن القوة الواحدة
فلم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة هي المدرك للصور
وهي المدركة للمعاني وهي المتصرفة فيها بالتحليل والتركيب
وعلى هذا التقدير تصير القوى الخمس الباطنة قوة واحدة
ويبطل كلامهم بالكلية قال الشيخ وهذا الحس المشترك

يعرف به قوة تحفظ ما يؤديه الحواس اليه من صور المحسوسات
حتى اذا غابت عن الحس بقيت فيه بعد غيبتهما وهذا يسمى
الخيال والمصورة عضوها مقدم الدماغ **التفسير** فيه
مسائل **الاولى** لما اثبت الحس المشترك اثبت له خزانه
لانا اذا شاهدنا ثم غفلنا عنه فانه يبقى صورة ذلك
المشاهد فى الخيال بدليل انا اذا شاهدناه مرة اخرى
حكمنا بان هذا الذى نشاهده هو الذى شاهدناه قبل
ذلك ولولا ان صورته كانت محفوظة عندنا لما قدرنا
على ان الحكم بان هذا المشاهد هو الذى مشاهدنا قبل
ذلك واحتج الشيخ فى سائر كتبه على ان هذه الحافظة
غير تلك القوة المسماة بالحس المشترك لها قوة اصل هذه
الصور وهذا الخيال له قوة حفظها والحفظ لا يحصل
بالشيء الذى يحصل به القبول بدليل ان الماء له اصل
الصورة وليس له قوة حفظها وهذا الوجه ضعيف لان
هذا الذى يحفظ هل قبل ام لا فان كان قد قبل فقد سلمتم
ان القوة الواحدة قد حصل بها القبول والحفظ فحينئذ
قولكم الحفظ يحصل بما لم يحصل به القبول يكون باطلا
وان كان ما قبل فهذا محال لانه لما لم يقبل تلك الصورة
فكيف يحفظها وذلك معلوم بالضرورة ثم نقول
الذى يدل على فساد القول بهذه القوة وجوه الحجة
الاولى ان الجزء الدماغى الذى يقال بان هذه القوة

حالة فيه شيء صغير جدا فى حجميه ثم انا نتخيل صور الجبال و
البحار والسموات والارضين ومن المعلوم بالبديهة ان
ارتسام الصورة العظيمة فى المحل الصغير محال الحجة الثانية
وهو ان هذه الصور الكثيرة اذا ارتسمت فى هذا المحل
الصغير فحينئذ يلزم وقوع تلك النقوش بعضها على
البعض فوجب ان يبطل الكل هذا اذا قلنا ان تلك
النقوش حصلت فيه وان قلنا انه ما حصلت فيه كان
ذلك قولا بان هذه الصور غير مرتسمة فيه الحجة
الثالثة مذهب الشيخ انه لا معنى للادراك الا حضور
صورة المدرك فى المدرك فلما قال هذه الصورة حاضرة
فى هذه القوة مع ان هذه القوة ما ادركها فحينئذ يلزم
ان يكون الادراك غير هذا الحضور وذلك تناقض
قوله انه لا معنى للادراك الا مجرد الحضور **المسئلة
الثانية** اما قوله عضوها مقدم الدماغ فمعناه ان
العضو الحامل للقوة المسماة بالحس المشترك والقوة
المسماة بالخيال هو مقدم والدليل عليه انه متى
وقعت الافة فى هذا العضو اختلت افعال هذه القوة **ولقائل**
ان **يقول** هاهنا سؤالان الاول بتقدير ان يكون
هذا العضو محل لهذا الفعل لا محل للقوة الفاعلة
لهذا الفعل وانه يلزم من وقوع الافة فى هذا العضو
وقوع الافة فى هذا الفعل وحينئذ لا يمكن الاستدلال

بذلك على كون هذه القوة خالة فى هذا الجزء السؤال
الثانى ان محل هاتين القوتين اما ان يكون جزءا واحدا
من الدماغ او جزئين والاول باطل والا لكانت الصورة
الحاضرة عند احدى القوتين يكون حاضرة عند القوة
الاخرى وحينئذ يلزم ان يقال متى كانت هذه الصورة
حاضرة عند الخيال ان يكون الحس المشترك مدركا لها
ومتى لم يكن الحس المشترك مدركا لها ان لا يكون
تلك الصورة حاضرة عند الخيال وكلا القولين باطل
والثانى ايضا باطل والا لزم ان يختل احد السبيلين
مع بقاء الاخر على السلامة كما فى ساير القوى ومعلوم ان
ذلك باطل قال الشيخ وهاهنا قوة اخرى فى الباطن
يدرك من الامور المحسوسة ما لا يدركه الحس مثل القوة
فى الشاة الذى يدرك من الذيب معنى لا يدركه الحس
فان الحس ليس يؤدى الا الشكل واللون واما ان هذا
صديق او عدو ومنفر عنه فيدركها قوة اخرى سمى وهما
التفسير لما اثبت القوة الباطنة المدركة لصور
المحسوسات وهى الحس المشترك واثبت خزانتها وهى
الخيال شرع فى اثبات القوة الباطنة المدركة لصور
المحسوسات وهى المسماة بالوهم وتقريره ان كون هذا
الشخص صديقا وهذا عدوا امضافين الى هذين
الشخصين ولا شك ان الحس لا يدركهما ولا بد من

اثبات

رلد

اثبات قوة اخرى وهى المسماة بالوهم ولقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يكون القوة الواحدة مدركة لتلك الصور
ولهذه المعانى ولا يمكنكم ان تبطلوا هذا الاحتمال الا با
بناء على ان الواحد لا يصدر الا الواحد وقد ابطلناه
ثم نقول الدليل على ان المدركة لهذه المعانى هو المدرك
لتلك الصور انا اذا قلنا ان هذا الشخص المحسوس عدو في
نفسه حكمنا على هذا الشخص بكونه عدوا والحاكم بشيئ على
شيئ لا بد وان يكون متصورا للشيئين فثبت انه لا بد
من الاعتراف بشيئ واحد يكون ذلك الشيئ بعينه مدركا
للصور والمعانى معا وهو المطلوب قال الشيخ وكما ان
للحس خزانة هى الخيال كذلك للوهم خزانة يسمى الحافظة و
الذاكرة وعضو هذه الخزانة مؤخر الدماغ التفسير قال
فيه مسايل الاولى كما اثبت للحس الباطن المدرك
لصور المحسوسات خزانة هى الخيال كذلك اثبت لهذا الحس
الباطن الذى سماه بالوهم خزانة وهى الحافظة التى
يحفظ هذه المعانى والكلام فيه غير ما تقدم فان هذا
الذى يحفظ هذه المعانى ان كان لم يقبلها فكيف يحفظها
وان قبلها كان هذا اعترافا بان الشيئ الواحد قد يكون
قابلا حافظا معا وحينئذ يبطل قولهما انه لا بد من اثبات
قوتين لهذين الفعلين المسئلة الثانية ذكر فى كثير من كتبه
ان الاولى ان يقال الحافظة لهذه المعانى غير الذاكرة المسترجعة

وكيف لا يقول ذلك والحفظ امساك والاسترجاع فعل
والقوة الواحدة لا يفي بفعلين مختلفين والالوف
بقوله الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ليس الا ذلك
المسئلة الثالثة ان تذكر المنسيات عجيب جدا وذلك
لان الانسان حال ما يتذكر الشيء الذي نسيه اما ان
يقصد بذكره بعينه او لا يقصد فان قصد بذكره بعينه
فهو عالم به بعينه لان القصد الى الشيء المعين حال الغفلة
عنه بعينه محال واذا كان عالما به بعينه امتنع ان يتذكره
انما التذكر لا معنى له الا تحصيل العلم به فاذا كان
العلم به حاصلا كان تذكره طلبا لتحصيل الحاصل وهو
محال واما ان لم يقصد بذكره بعينه بل قصد بذكر
شيء لاي شيء كان فلم يحصل ذكر ذلك المنسي دون
سائر المنسيات فثبت بان امر التذكر عجيب قال الشيخ
وهاهنا قوة يفعل في المتخيلات تركيبا وتفصيلا يجمع بين
بعضها وبعض ويفرق بين بعضها وبعض وهذه القوة
اذا استعملها العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم
سميت متخيلة وعضوها الدودة التي في وسط الدماغ
التفسير قال هاهنا مسائل الاولى لما اثبت القوى
الباطنة المدركة لها في المحسوسات مع خزائنها شرع الان
في اثبات القوة المتصرفة وتقريره انه يمكننا ان نركب
بعض الصور الخيالية مع بعض كما اذا تخيلنا جبلا من

ياقوت

ياقوت وبحرا من زئبق وانسانا له الف راس ويمكننا ان نركب
هذه الصور الخيالية لهذه المعاني الوهمية كما اذا حكمنا بان
هذا الشخص صديق هذا عدو فاذا ثبت هذا فنقول هذا
التركيب فعل واما ادراك الهيئات فانه انفعال والقوة
الواحدة لا يكون فاعلة ومنفعلة معا فلما كانت تلك
القوى المدركة كلها منفعلة وجب ان يكون هذه القوة
مغايرة لتلك القوى المنفعلة التي هي القوة المدركة وذلك
هو المطلوب ولقائل ان يقول السؤال عليه من وجهين
الاول هذه القوة التي يتصرف في الصور الجزئية هل يدر
كها ولا يدركها فان كانت يدركها فقد اعترفتم بان
القوة الواحدة لا يمتنع ان يكون مدركة متصرفة معا
وحينئذ يسقط دليلكم وان كان لا يدركها فمن لا
يدرك شيئا كيف يمكنه ان يتصرف فيه وليت شعري
كيف غفل هولاء القوم امثال هذه السؤالات السؤال
الثاني ان المدرك للتصورات الكلية والتصديقات
الكلية ليس الا النفس والنفس جوهر واحد ليس
لها اجزاء ولا ابعاض يقال صاحب التصورات شيء
وصاحب التصديقات شيء فهي عبارة عن تركيب تلك
التصورات تارة وتحليلها اخرى ثم ان هذين الامرين
يستقل بهما جوهر النفس من غير تعديد القوة والاجزاء
فيها فاذا جاز ذلك في الكليات فلم لا يجوز مثله في

الجزئيات المسئلة الثانية زعم ان هذه القوة اذا استعملها
العقل سميت مفكرة واذا استعملها الوهم سميت متخيلة
قال المفسر ههنا بحثان البحث الاول ان العقل اما ان
يمكنه ادراك هذه الصور الجزئية والمعاني الجزئية او لا
يمكنه ادراكها فان امكنه ادراكها فحينئذ يقول العقل
المدرك لها هو العقل لا هذه القوى التي اثبتوها وعلى
هذا التقدير لا يمكنهم اقامة الدلائل على اثبات هذه القوى
وان كان لا يمكنه ادراكها فحينئذ يكون العقل غافلا
من هذه الجزئيات فكيف يمكنه استعمال هذه القوى
المفكرة في تلك الامور مع كونه غافلا عنها بالكلية البحث
الثاني هو ان قولكم انه اذا استعملها الوهم سميت
متخيلة اعتراف منكم بان الوهم يستعملها واستعمال
الوهم لها فعل وكون الوهم مدركا لتلك المعاني
الجزئية انفعال وحينئذ فقد سلمتم ان الوهم مبدأ
للفعل والانفعال معا واذا جاز ذلك فلم لا يجوز
ان يكون المتولي لهذا التركيب والتحليل هو الوهم
فقط من غير حاجة الى اثبات هذه القوة المسئلة
الثالثة في بيان قوله وعضوها الدودة التي
في وسط الدماغ فنقول اما الدودة وصفتها مذكورة
في كتب التشريح وانما عرفوا انها هذه القوة لانه
متى حصلت الآفة في هذا الموضع اختل فعل هذه القوة

وقد تقدم الكلام في هذا الاستدلال قال الشيخ فهذه
هي القوى التي في باطن الحيوان اعني الحس المشترك والخيال
والوهم والحافظة والمتخيلة التفسير قال اما الكلام على
الدلائل التي يتمسك بها في اثبات هذه القوى فقد تقدم
الآن اني ازيد ههنا شيئا آخر فاقول صور المحسوسات
كما انه يمكن ادراكها على وجه جزئي فكذلك يمكن ادراكها
على وجه كلي وايضا المعاني الجزئية القائمة بهذه الا
شخاص المحسوسة كما يمكن ادراكها على وجه جزئي
فكذلك يمكن ادراكها على وجه كلي وايضا الفكر فهو
عبارة عن التركيب والتحليل كما يمكن حصولها في الجزئيات
فقد يمكن ايضا حصولها في الكليات فان جملة الحدود
والبراهين مركبة عن تصورات كلية مجردة فثبت
ان ادراك الصور وادراك المعاني وتركيب المعاني
كما يعقل حصولها في الجزئيات يعقل حصولها ايضا في
الكليات فاذن يمتنع اسناد هذه الامور في الجزئيات
الى قوة واحدة وان امتنع اسنادها الى قوة واحدة فكيف
يحكم باسنادها في الكليات الى جوهر النفس مع انه
في ذاته شيء واحد ليس فيه تركيب البتة فثبت ان
هذا الكلام محتمل قال الشيخ والحس المشترك غير
الخيال لان الحافظ غير القابل في كل شيء بقوة غير قوة
القبول ولو كان الحفظ لقوة القبول لكان الماء

يحفظ الاشكال كما يقبلها فللماء قوة قابلة وليست له قوة
حافظة **التفسير** قال ان هذا الكلام قد تقدم ذكره والاعتراض عليه وايضا قد ذكر ههنا ان الماء له قوة القبول
وليست له قوة الحافظة فنقول ان اثبات الدعوى
الكلية بذكر المثال الواحد لا يثبت ولا يلزم من كون الامر
كذلك في الماء ان يكون الامر كذلك في سائر المواضع
واما ان ترك المثال ويرجع الى الدليل العام وهو ان القبول
والحفظ اثران مختلفان فيمتنع صدورهما عن قوة واحدة
كان الكلام ما ذكرناه ان الشيء الذي يحكم عليه بكونه حافظا
لا بد وان يحكم عليه بانه قابل لان الذي لا يقبل كيف
يحفظ وحينئذ يلزم القطع بان الشيء الواحد محكوم
عليه بكونه قابلا وحافظا معا ويلزم منه سقوط هذه
الحجة بالكلية **قال الشيخ** والقوة المتخيلة خاصيتها دوام
الحركة ما لم تغلب وحركتها محاكاة الاشياء باشباهها
واضدادها فتارة تحاكي المزاج لمن تغلب عليه السوداء
فيخيل له صورا سودا او محاكاة اذكار سبقت او محاكاة
افكار وجبت **التفسير** قال المراد منه ان من خواص
القوة المتخيلة تشبيه الشيء اما بشبهه او بضده فاما
الشبه بالشبه فان الرجل الذي استولى على مزاجه اخلاط
السوداوية فانه يرى في منامه الصور السود واما
الشبه بالضد فكما يقال في بعض المنامات تعبر باضدادها

وها هنا

وما هنا اخر الكلام في القوى الباطنة المدركة **فصل**
الرابع عشر في القوى المحركة الحيوانية **قال الشيخ**
واما القوة المحركة فهي مبدأ انتقال الاعضاء الى اخره
ليس فيه الا تبديل لفظ بلفظ فانه ابدل القوة بالمبدأ
والمدركة بكونها مؤثرة في انتقال الاعضاء فهذا الكلام
ليس فيه كشف وبيان بل ليس فيه الا تبديل لفظ
بلفظ واما قوله بتوسط العضل والعصب فالمراد
منه ما ثبت في علم الطب ان الروح الحامل لقوة
الحس والحركة انما يصعد في العصب الثابت من الدماغ
والعصب النابت من النخاع بدليل انا اذا ربطنا العصب
ربطا قويا فكل ما فات موضع الربط مما يلي جانب
النخاع فانه يبقى فيه الحس والحركة وكل ما تحت ذلك
الموضع مما يلي الجانب الاخر فانه يبطل عنه الحس والحركة
وذلك يدل على ان قوة الحس والحركة انما يصل الى
بواسطة اجسام روحانية نافذة من الدماغ والنخاع
في ثنايا الاعصاب الى جملة الاعضاء واما العضل و
صفاته واحواله مذكور في كتاب التشريح **قال الشيخ**
وله اعوان اولى وثانية فالعون الاول هو المدركة
اما المتخيلة واما العاقلة والعونان الاخران قويا
النزوع الى المدركة اما نزاعا نحو جذب او نزاعا نحو دفع
فالنزاع نحو الجذب هو المتخيل والمظنون نافعا وملائما

وهذه القوة شهوانية والنزاع نحو الدفع فالمتخيل ضارا
او غير ملائم على سبيل الغلبة وهما مبدأ القوة المحركة
في الحيوان الغير الناطق وفي الحيوان الناطق لا من
حيث هو ناطق واحدى القوتين لدفع المضار والاخرى
لجذب النافع التفسير قال فيه مسئلتان الاولى
اعلم ان الحركة الاختيارية لها مباد مترتبة بعضها
على بعض في اربع مراتب المرتبة الاولى وهي ابعد المراتب
هو ان يعتقد الحيوان كون الفعل الفلاني مشتملا على
ما يميل الطبع اليه او على ما ينفر الطبع عنه او لا يعتقد
فيه واحدا من هذين الامرين ثم ان ذلك الاعتقاد قد
يكون اعتقادا حقيقيا علميا وقد يكون اعتقادا ظنيا
وقد يكون محض الاعتقاد عن سبب يوجبه بل هو
محض اعتقاد حصل في الذهن لا لموجب واعلم انه ما لم
يحصل اعتقاد كونه نافعا او ضارا لم يقدم الحيوان
على الفعل والترك وانما سمي الفعل الحيواني فعلا اختياريا
لان الاختيار عبارة عن طلب الخير وهو اشارة الى ما
ذكرناه واما اذا لم يكن اعتقاد كونه نافعا ولا ضارا
امتنع الاقدام على الجذب والدفع بل يبقى على الحالة المو
جودة قبل هذا فهو المرتبة الاولى واما المرتبة الثانية
فهي اذا حصل اعتقاد كونه نافعا ترتب عليه حصول
ميل الى الجذب واذا حصل اعتقاد كونه ضارا ترتب

عليه حصول ميل الى الدفع والميل الى الجذب يسمى بالشهوة
والميل الى الدفع يسمى بالغضب فهذا هو المرتبة الثانية
واما المرتبة الثالثة فقد ذكرها في الاشارات ان
عند حصول الشهوة يحصل اجماع على الفعل وعند
حصول الغضب يحصل اجماع على الدفع وهذه المرتبة
لم يذكرها هنا وها هو الاصوب وذلك انه لا معنى
للميل الجاذب الا الاجماع على الجذب ولا معنى للميل
الدافع الا الاجماع على الترك واما المرتبة الرابعة
وهي في الحقيقة هي المرتبة الثالثة فهي انه اذا حصل
الجازم في الجذب او الدفع انضاف ذلك الميل الجازم
الى القوة المذكورة في الاعصاب والعضلات فيصير
المجموع الحاصل من ذلك الميل الجازم مع هذه القوة
المذكورة في العضلات لحصول الفعل اذا عرفت
ما ذكرناه سهل عليك الوقوف على عبارة الكتاب
وقوله النزاع قبل الجذب هو للمتخيل او للمظنون
نافعا او ملائما مشعر بالفرق بين النافع والملائم
فالنافع ما يكون وسيلة الى حصول ما هو مطلوب
لذاته والملائم ما يكون مطلوبا لذاته المسئلة
الثانية اعلم ان الذي يتحرك بالاختيار هو الذي
يقصد الى ان يفعل الفعل المعين والقاصد الى الفعل
المعين لا بد وان يكون عالما بماهية ذلك الفعل

المعتبر لان القصد الى الشيء الذي لا يكون متصورا محال
فثبت ان الذي يكون متحركا بالاختيار لابد وان يكون
واحدا ومذهب الشيخ ان القوة المدركة في محل والقوة
المحركة في محل اخر باطل قطعا قال الشيخ فهذه القوى
المحركة للحيوانات الكاملة من حيث هي حيوانات كاملة التفسير
قال ليس كل ما كان حيوانا كان موصوفا بكل هذه القوى
المذكورة فان كثيرا ما يكون خاليا عن كثير منها الحيوان
الذي يكون موصوفا بها باسرها فانه يكون بالغا
في المرتبة الحيوانية الى اقصى الكمال قال الشيخ وكلها كمالات
اجسام على سبيل تصور تلك الاجسام لها التفسير قال
المراد ان هذه القوى المدركة والقوى المحركة التي
عددناها فانها كلها جسمانية بمعنى انها حالة في البدن
واما جوهر النفس فانه غير ضروري لشيء من هذه
القوى والمبادي صفات حاصلة في جوهر النفس وانما
هي الموصوفة بالقوى المدركة والمحركة باسرها قال
الشيخ ولذلك لا يتم افعالها الا بالاجسام وتختلف
بحسب الاجسام التفسير قال اعلم ان الشيخ استدل
على ان هذه القوى جسمانية بان قال هذه القوى
لا يتم افعالها الا بالاخبار وتختلف بحسب اختلاف
الاجسام فهذه مقدمة واحدة لابد وان يضم اليها
مقدمة ثانية هي كبرى القياس وهي ان يقال وكل مقدمة

لا يتم فعلها الا بالاجسام وتختلف بحسب اختلاف الاجسام
فانها يكون قوة جسمانية فحينئذ ينتج هذا القياس ان
هذه القوى قوى جسمانية قال الشيخ اما المدركة فيعرض
لها انها اذا انفعلت البها ان لا يدرك او يدرك قبلا
او يدرك على ما لا ينبغي كما ان البصر اما ان لا يرى
او يرى رؤية ضعيفة او يرى غير الموجود وعلى خلاف
ما عليه الموجود بحسب انفعال الالة التفسير قال
اعلم ان الشيخ لما ادعى ان هذه القوى لا يتم افعالها
الا بالاجسام وتختلف افعالها بحسب اختلاف الاجسام
احتج عليه بوجوه الحجة الاولى على هذا الكلام وتقريره
ان دخول الافة على الافعال الصادرة عن القوى
يكون على ثلثة اوجه التشوش والنقصان والبطلان
اما التشوش فيكون بحسب الحر واما النقصان والبطلان
فبسبب البرد وجميع هذه القوى المذكورة يحصل فيها هذه
الاقسام الثلثة وذلك لان البصر اما ان لا يرى وذلك
هو البطلان او يرى رؤية ضعيفة وذلك هو النقصان
او يرى الشيء على خلاف ما هو عليه وذلك هو التشوش
وكذا القول في سائر الحواس الباطنة فثبت ان افعال
هذه القوى لا يتم الا بالاجسام وانه متى تغيرت تلك
الاجسام عن امزجتها الموافقة لذلك الافعال فان
تلك الافعال تختل ايضا اما بالتشوش وبالنقصان او با

البطلان ولقائل ان يقول هذا لا يدل على كون هذه القوى
جسمانية في ذواتها لان من المحتمل ان يكون هذه الاجسام
هي الات النفس في هذه الافعال فان عند اختلال هذه
الاجسام يختل الافعال لاجل اختلاف الالات قال الشيخ
وبعض لها انها لا تحس بالكيفية التي في آلتها اذ لا آلة
للآلة اليها وانما تدرك بالالة وبعض لها ان لا تدرك
فعلها لانها لا آلة الى فعلها وبعض لها ان لا تدرك
ذاتها لانها لا آلة لها الى ذاتها التفسير قال هذا هو
الحجة الثانية على ان هذه القوى لا تتم افعالها الا ب
الاجسام وتقريره ان القوة الباصرة مثلا لا تدرك
ادراكها لانها لا ترى كونها رائية ولا تدرك نفسها
فان القوة الباصرة لا تدرك نفسها وهذا يدل على
ان ادراكها للاشياء موقوف على الالة فلما امتنع ان
يتوسط بينها الالة وامتنع ان يتوسط بينها وبين نفسها
الة لا جرم امتنع عليها ان تدرك الالة وان تدرك
ادراكها وان تدرك نفسها فثبت بهذا ان هذه القوى
لا تتم افعالها الا بالاجسام ولقائل ان يقول فلم لا يجوز
ان يقال الادراكات قسمان ادراك يمكن تعلقه بجميع
الاجسام وادراك لا يمكن تعلقه الا بالاشياء المخصوصة
فالقوة العاقلة يمكن تعلقها بجميع الاشياء فلا جرم صح
عليها ان تدرك نفسها وان تدرك ادراكها بغيرها

وان

م

وان تدرك اليها بنفسها وبادراكها وبالتها فالحاصل ان
هذا الامتناع لا نعللها بفقدان الالة بل نقول ان امتناع
تعلق القوة الباصرة بهذه الاشياء امر ثابت بغير القوة الباصرة
ونفسها لا لعلة منفصلة وما لم تثبتوا فساد هذا الاحتمال
فانه لم يتم دليلكم السؤال الثاني هب ان هذا الامتناع معلل
بفقدان الالة ان هذا انما يدل على ان هذه القوى لا يصدر
عنها اثارها الا بواسطة هذه الالات وهذا القدر
لا يدل على ان هذه القوى في ذاتها جسمانية لاحتمال
ان يقال بانها في ذاتها مجردة عن المواد الا ان صدور
افعالها عنها لا يمكن الا بواسطة هذه الالات الجسمانية
فعند فقدانها يمتنع صدور الافعال عنها قال الشيخ
وبعض لها انها اذا انفعلت عن محسوس قوي لم تحس
بالضعيف اثره لانها انما تدرك بانفعال آلة واذا اشتد
الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يتم استيناف غيره
معه التفسير هذا هو الحجة الثالثة على ان افعال هذه
القوى لا تتم الا بالاجسام وتقريره انه لو وضع سراج في
مقابلة الشمس فاذا نظر الانسان فانه لا يراه وعند
سماع صوت الرعد لا يسمع صوت البعوضة وعند الاحساس
بالنيران العظيمة لا يحس بالحرارة الضعيفة وكل ذلك
يدل على ان الاحساس بالمحسوسات القوية يمنع من الاحساس
الضعيفة ثم قال والسبب فيه ان الاحساس انما يكون

بالانفعال والتأثر عن المحسوس فاذا قوي الاحساس قوي
الانفعال واذا قوي الانفعال ثبت الاثر واذا ثبت الاثر لم يتم
انتقاش غيره معه وللقائل ان يقول هذا ايضا ضعيف وبيانه
من وجوه السؤال الاول انا بينا ان القوة وان كانت
مجردة بحسب ذاتها عن المادة لكنه لا يمتنع ان يكون صدور
افعالها عنها موقوفا على آلة جسمانية ولا يكون تلك الآلة
الجسمانية واقعة كيف كانت كافية في ذلك الاثر بشرط
صدور ذلك الاثر ان يكون تلك الآلة الجسمانية واقعة على
وجه مخصوص فاذا لم يحصل تلك الخصوصية فحينئذ
يختل ذلك الفعل فان لم يبطلوا هذا الاحتمال فانه لا يتم
دليلكم السؤال الثاني ان الحكم الذي ذكره باطل طردا
وعكسا اما الطرد فان قوة الخيال عندهم قوة جسمانية
ثم انه حال ما تخيل البحر والجبل والسماء والارض يمكننا
ان نتخيل البقة والبعوضة واما العكس فلانا حال ما
نتفكر في تركيب المقدمات العقلية يكون هذا العمل عمل
النفس الناطقة لان التصرف في الكليات لا يتأتى
الا من النفس ثم حال استغراقنا في الفكر في تركيب برهان
عقلي لا يمكننا ان نستحضر ادراكا آخر فها هنا هذا الامتناع
حاصل مع ان هذه القوة قوة عقلية مجردة السؤال
الثالث انه عندكم سواء كان الادراك كليا او جزئيا
فهو عبارة عن حضور صور المدرك في المدرك اذا ثبت

هذا

هذا فنقول انه اذا قوي الادراك كان لاجل ان الصورة
الحاضرة في ذات المدرك صورة ثابتة قوية وثبات هذه
الصورة وقوتها يمنع من حصول صورة اخرى فهذه العلة
التي ذكرتموها قلنا اذا كان محل الادراك جسما فانما بعينها
وثبت ان الاستدلال بذلك على كون القوة المدركة
جسمانية قال الشيخ وبعض لها ان البدن في كل شخص
اذا اخذ يضعف بعد سن الوقوف ان يضعف جميعا ولا
يكون ولا شخص واحد يسلم فيه القوة الحساسة فاذن
هذه كلها جسمانية التفسير قال هذا هو الحجة الرابعة
على ان هذه القوة الحساسة جسمانية وذلك لان
بعد الاربعين ياخذ البدن في الضعف وهذه القوى ايضا
تأخذ في الضعف وذلك يدل على ان ضعف البدن
يستلزم ضعف هذه القوى وذلك يدل على انها جسمانية
وللقائل ان يقول لا نسلم ان هذه القوى تأخذ في
الضعف بعد الاربعين وبيانه من وجهين الاول انا اذا
رأينا كثيرا ممن كان في زمان الشيبة كثير الامراض والعلل
فلما دخل في سن الكهولة قوي مزاجه وزالت الامراض و
العلل عنه الثاني ان الشيخ تزداد حرصه وامله [illegible]
يهرم ابن ادم ويشب فيه اثنان الحرص والامل ولا
شك ان الحرص والامل ادراكات وارادات جزئية ثم
انها بعد الاربعين تأخذ في القوة لا في الضعف فبطل قولكم

لأن هذه القوى تأخذ في الضعف بعد الأربعين ثم يقول
هب أن الأمر كما ذكرتموه لكن لم لا يجوز أن يقال هذه القوى
وإن كانت غير جسمانية بحسب الذات إلا أنها جسمانية بمعنى
أن أفعالها لا يصدر عنها إلا بواسطة هذه الآلات فلا جرم
لزم من اختلالها اختلال هذه الأفعال واعلم أنهم كما احتجوا
بهذه الحجة على أن هذه القوى جسمانية فقد احتجوا بما
يقرب منها على أن القوة العقلية غير جسمانية فقالوا القوة
العقلية تقوى بعد الأربعين مع أن البدن يضعف بعد
الأربعين فلما قويت القوة العقلية عند ضعف البدن
علمنا أنها غنية في ذاتها عن البدن واعلم أن هذا الكلام
ضعيف وبيانه من وجوه الأول هو أن الحواس الظاهرة
خمسة وباطنة خمسة أخرى فيكون مجموعها عشرة ومع
الشهوة والغضب اثني عشر ومع السبعة النباتية وهي
الجاذبة والماسكة والهاضمة والدافعة والغاذية والنامية
والمولدة تسعة عشر كل ذلك أضداد وموانع القوة العقلية
عن استعمالها بتحصيل المعارف الحقيقية التصورية و
التصديقية إذا ثبت هذا فنقول إذا فرضنا أن القوة
العقلية جسمانية فبعد الأربعين يضعف البدن فيضعف
جميع القوى فهب أن القوة العاقلة يضعف لكن أيضاً
يضعف تلك القوى التسعة عشر التي كلها عوائق
وموانع وأضداد القوة العاقلة عن أفعالها الخاصة فهب

رس

أنه يضعف فعلها بسبب ضعف ذاتها لكنه يقوى فعلها
بسبب ضعف ضدها فيقابل ضعف ذاتها بضعف ضدها
واحد من أضدادها ويبقى ضعف سائر أضدادها معيناً لها
على أفعالها فلم لا يجوز أن يكون قوتها بعد الأربعين لهذا
السبب الوجه الثاني أن القوة العاقلة إلى زمان الأربعين
قد تكررت عليه الإدراكات التصورية والتصديقية
وكثرة الأفعال سبب حصول الملكة فلم لا يجوز أن يكون
زيادة قوتها على الإدراكات إنما كانت بسبب حصول
هذه الملكة التي ذكرناها الوجه الثالث أن الحرص والأمل
يقوى كل واحد منهما في زمان الشيخوخة مع أنهما يتعلقان
بالإدراكات الجزئية والإدراكات الجزئية هي عندكم
جسمانية الوجه الرابع لم لا يجوز أن يقال الكهولة أوفق
للإدراكات العقلية ولا يجب علينا أن نذكر السبب فيه
بل يكفينا مجرد المطالبة فأما قوله في آخر هذا الفصل فإذن
كلها بدنية فاعلم أنه لما ذكر دلائله الأربع على أن هذه القوى
المدركة للجزئيات جسمانية صرح بذلك عقيبها النتيجة
فقال فإذن هذه كلها بدنية فإذن هذه القوى مدركة
للجزئيات قال الشيخ وكذلك المحركة وذلك فيها أظهر
لأن وجودها بحركة الآلات هي فيها ولا وجود لها من
حيث هي كذلك ذا فعل خاص التفسير قال المراد أن
القوة المحركة قوة بدنية جسمانية واحتج عليه بقوله أن

وجودها بحركة الالات هي فيها والمراد ان القوة المحركة
لا يكون قوة محركة الا مع حركة الالات الجسمانية التي
هي الاعصاب والاوتار والعضلات ثم قال لا وجود لها
من حيث هي كذلك ذا فعل خاص بها دون الالات الجسمانية
فالحاصل انه لما ثبت انها لا يكون لها قوة على التحريك
الا مع الالات الجسمانية امتنع ان يقال انها وجدها بدون
الالات الجسمانية يمكنه قوة على التحريك ولقائل ان يقول
لا نسلم ان القوة المحركة لا يكون قوة محركة الا بواسطة
هذه الالات الجسمانية وذلك لان هذه القوة هي التي
تحرك الاعصاب والاوتار والعضلات فلو كان تاثيرها
في تحريكها بجسم متوقفا على الة اخرى لزم التسلسل ولزم
توقف الشيء على نفسه وكلاهما باطلان الثاني هب ان
تاثير هذه القوة في التحريك يتوقف على هذه الالات الجسمانية
فلم قلتم انه يلزم ان يكون هذه القوة حالة في الجسم ولم
لا يجوز ان يقال المحرك للبدن هو النفس التي هي مجرد جوهر
مجرد الا انها لا يقوى على هذا التحريك الا بواسطة هذه
الالات الجسمانية واما ان هذا الكلام مختل بحسب اللفظ
لمن وجهين احدهما ان قوله ان وجودها بحركة الالات التي
هي فيها مشعر بان وجود هذه القوى معللة بحركة تلك الالات
لكنه لا نزاع في ان حركات تلك الالات حركات اختيارية
فيكون معللة بهذه القوى وحينئذ يلزم الدور والثاني

انّ

رج

ان قوله ان وجودها بحركة الالات هي فيها مصادرة على
المطلوب الاول وانه باطل فهذا جملة ما ذكره الشيخ في بيان
ان هذه القوى جسمانية قال المصنف ان المدرك لجميع
الادراكات لجميع المدركات هو النفس وان المحرك ايضا
ويدل عليه وجوه الاول وهو النهاية في القوة والوضوح
ان يقال انا اذا سمعنا بصوت زيد علمنا ان صاحب هذا
الصوت هو الشخص المشكل بالشكل الفلاني واذا راينا
صورة العسل حكمنا بانه موصوف بالطعم الفلاني والحاكم
بشيء على شيء يجب ان يكون مدركا للمحكوم عليه والمحكوم
به ضرورة ان التصديق مسبوق بتصور الطرفين فههنا
شيء واحد هو المدرك لجميع هذه المحسوسات بجميع هذه الادراكات
التي هي الحواس الخمسة ثم اذا تخيلنا صورة زيد ثم ادركنا
صورته حكمنا بان صورة هذا المحسوس هي صورة لذلك
المتخيل فعلمنا ان الادراك والتخيل حينئذ لشيء واحد ثم
نقول انا نحكم على هذا الشخص بانه عدو وعلى الاخر بانه
صديق فهذا الحاكم يجب ان يكون مدركا لهذه الاشخاص
ولهذه المعاني لمعنى ما ذكرناه ثم نقول انا نتصرف في
صور المحسوسات وفي هذه المعاني الجزئية بالتركيب تارة وبا
التحليل اخرى والتصرف في الاشياء مشروط بادراكها و
بتصورها فههنا شيء واحد وهو المدرك لصور المحسوسات
وهو المدرك لهذه المعاني وهو المتصرف فيها بالتركيب تارة

وبالتخيل اخرى ثم نقول يمكننا حمل الكليات على الجزئيات
فشيء واحد هو المدرك للكليات والجزئيات معا لكن
المدرك للكلي هو النفس فمدرك الجزئي ايضا هو النفس
فثبت ان المدرك لجميع المدركات الكلية والجزئية بجميع
الادراكات شيء واحد هو النفس ثم نقول الذي يحرك
بالاختيار هو الذي يقصد الى التحريك والقصد الى الشيء
مشروط بكون ذلك القاصد متصورا لماهية ذلك
المقصود لكونه حكما بانه يجب تحصيل ذلك المقصود
وعند هذا نقول كل متحرك بالاختيار فهو قاصد لذلك
التحريك وكل قاصد امر من الامور فهو شاعر بماهية ذلك
المقصود ينتج كل متحرك بالاختيار فهو شاعر بماهية ذلك
الفعل فثبت ان المدرك والمحرك شيء واحد وهذا برهان
قاطع في اثبات هذا المطلوب واعلم ان هذا الفصل من اول
الدلايل على اثبات النفس الناطقة وذلك لانا نقول
الانسان شيء موصوف بكل الادراكات لجميع المدركات
ولا شيء من اجزاء البدن والبدن كذلك ينتج من الشكل
الثاني ان الانسان شيء مغاير لمجموع البدن ولجميع اجزائه
وهذا البرهان هو الذي عليه تعويلنا في اثبات ان
النفس جوهر مغاير لجميع البدن ولكل واحد من اجزائه
الحجة الثانية في اثبات هذا المطلوب ان كل واحد نعلم
بالضرورة انه هو الذي ابصر المبصرات واسمع المسموعات

وذاق وتخيل وتفكر واشتهى وغضب ومن نازع فيه فقد
نازع اجلى العلوم الضرورية ولا شك ان المشار اليه لكل
واحد بقوله انا ليس الا جوهر النفس فوجب ان يكون
الموصوف بهذه الاوصاف والافعال ليس الا النفس الحجة
الثالثة النفس لو لم تكن مدركة للجزئيات لما كانت مدبرة
لهذا البدن من حيث انه هو ولو لم تكن النفس مدركة
لم تكن قاصدة للتصرف فيه من حيث هو فحينئذ يكون
الانسان مغايرا لهذا البدن ولا يكون له تعلق بهذا البدن
من حيث انه اذا فكان هذا البدن شيئا اجنبيا عن
الانسان من كل الوجه ومعلوم ان ذلك باطل فثبت بهذه
البراهين ان جميع هذه القوى والادراكات من صفات
النفس قال الشيخ ومن الحيوان الانسان وهو مختص
بنفس انسانية تسمى نفسا ناطقة اذ كانت اشرف افعالها
وا   مخاصة بها النطق وليس معنى قولنا نفس
ناطقة انها مبدأ للنطق فقط بل جعل هذا اللفظ لقبا
لذاتها التفسير لما تكلم في القوى الحيوانية شرع الآن
في شرح احوال النفس الانسانية وههنا مسئلتان
الاولى المراد من النفس الشيء الذي يشير اليه كل احد
بقوله انا فان نفس كل شيء ذاته وحقيقته وذات
الانسان من الشيء الذي يشير اليه بقوله انا فعلت
وانا ابصرت وانا عقلت وانا غضبت وههنا الشيء

مغاير للذي يشير اليه كل احد الى غيره بقوله انت وذلك
لاني اذا اشرت الى نفسي بقولي انا فالمشار ليس هو البدن
ولا جزء من اجزاء البدن وفي حال ما اكون شديد الاهتمام
بتحصيل ادراك او بتحصيل فعل فاني كثيرا اقول اني فعلت
كذا وعند ما اقول هذا ما يكون المشار اليه بقولي انا
حاضر في ذهني لا محالة مع اني اكون في تلك الساعة غافلا
عن بدني وعن جميع اجزاء بدني وهذا يدل على ان الذي
اشير اليه بقولي انا مغاير لهذا البدن ولجميع اجزاء البدن
فاما الذي اشير اليه بقولي انت فليس الا هذا البدن لان
المشار اليه بقولي انت ليس الا ما ادركته ببصري وما
ذاك الا هذا الجسم المخصوص ولذلك فان الانسان
اذا مات فالذي يشير الى نفسه بقوله انا لم يبق واما
الذي كنت اشير اليه بقولي هو باق بالقوة فلهذه النكتة
ترى العقلاء يقولون فيمن مات انه ما بقي وانه هلك
وما بقي يريدون به ذلك الشيء الذي كان يشير الى
نفسه بقوله انا وقولهم هذا الجسد هو ذلك الانسان
يريدون به ذلك الشيء الذي كان غيره يشير اليه بقوله
هذا المسئلة الثانية ظاهر كلام الشيخ ههنا يدل على
ان ما يسميه النفس الانسانية بالنفس الناطقة محض
اللقب من غير ان تفيد فائدة معنوية وعندي انه ليس
الامر كذلك بل الاسم يفيد فائدة معقولة وبيانه ان

المدرك

المدرك للشيء قسمان احدهما يدرك شيئا لكنه لا يمكنه
ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وهذا حال جميع
الحيوانات العجم فانها قد تدرك امورا كثيرة مما يلائمها
وينافيها ولكنه لا يمكنها ان يعرف غيرها احوال تلك
المدركات والقسم الثاني الذي يدرك شيئا ثم يمكنه
ان يعرف غيره انه ادرك ذلك الشيء وامكنه ايضا
ان يعرف غيره احوال ذلك المدرك ثم ان هذا التعريف
له طرق كثيرة منها النطق فلا جرم جعل الناطق عبارة
عن كون الانسان قادرا على ان يفهم غيره ما في قلبه
من الاحوال المختلفة والادراكات المتباينة فظهر
بهذا ان وصف نفس الانسانية بانها ناطقة ليس
محضا للقلب بل هو اسم يفيد هذه الفائدة واعلم
ان الحكماء لما قالوا في حد الانسان انه الحيوان الناطق
طعن بعضهم فيه وقالوا ان هذا الحد باطل طردا و
عكسا اما الطرد فلان الببغا ينطق وليس بانسان واما
العكس فلان الابكم انسان وليس بناطق واعلم انك
من اذكرناه في تفسير الناطق علم ان هذا السؤال
باطل وذلك بانا بينا ان مرادنا من الناطق كونه قادرا
على اعلام غيره ما في قلبه من الاحوال والعلوم والببغا
ليس كذلك قال الشيخ ولها خواص منها ما هو من باب
الادراك ومنها ما هو من باب العقل ومنها ما هو من

باب الانفعال فامّا الّذى لها من باب الفعل فى البدن
والانفعال ففعل ليس يصدر من مجرّد ذاتها واما الادراك
الخاص يصدر عن مجرّد ذاتها من غير حاجة الى البدن
التفسير قال ذكر انّ خواص النفس منها ما هو من باب
الادراك ومنها ما هو من باب الفعل ومنها ما هو من باب
الانفعال وعندى انّ هذا التقسيم مختلّ وذلك لانّ
الادراك امّا ان يكون تصوّرا وامّا ان يكون تصديقا
امّا التصوّر فانّه من باب الانفعال فانه عبارة عن حصول
صورة فى النّفس من غير ان تقرّر به حكما البتّة ولا يكون
للنّفس معها شبه الآبا لقبول وهذا هو الانفعال وامّا
التّصديق فانه من باب الفعل لانّه عبارة عن الحكم
بثبوت شىء لشىء وهذا الحكم فعل فثبت انّ الادراك
لابدّ وان يكون امّا فعلا وامّا انفعالا واذا كان كذلك
كان جعل الادراك قسما للفعل والانفعال خطاء
وللمجيب ان يجيب فنقول المراد بالفعل والانفعال اللّذين
جعلهما فى مقابلة الادراك الفعل والانفعال اللّذين
لا يكونان من جنس الادراك قال الشيخ فامّا الافعال
التى يصدر عنها بمشاركة البدن والقوى البدنيّة
فالتعقّل والرّؤية فى الامور الجزئيّة فيما ينبغى ان
يفعل ولا ينبغى ان يفعل بحسب الاختيار التفسير
قال ذكر انّ الافعال التى يصدر عن النفس النّاطقة بمشاركة

البدن

البدن والقوى البدنيّة امران احدهما التعقّل والثانى الرّؤية
فى الامور الجزئيّة مما ينبغى ان يفعل وما لا ينبغى ان يفعل بحسب
الاختيار ولقائل ان يقول ان اريد بهذا التعقّل ادراك الكلّيات
او ادراك الجزئيات فان اردت ادراك الكلّيات فهذا القسم
قد جعلته فعلا يصدر عن مجرّد ذاتها من غير حاجة الى البدن
وان اردت به ادراك الجزئيات فقد زعمت فيما سبق انّ
ادراك الجزئيات لا يحصل الا للقوى الجسمانيّة فكيف اسندته
الان الى جوهر النفس النّاطقة واما الثانى وهو الرّؤية
فى الامور الجزئيّة فهذا ايضا من الكلام العجيب وذلك
لانّه يقال هل يقول انّ النفس يدرك الجزئيات او لا
يقول بذلك فان قلت به فحينئذ يبطل ما ذكرته فى
الفصل المتقدّم من انّ ادراك الجزئيات لا يحصل الا
للقوى الجسمانيّة فان لم تقل به فحينئذ يمتنع كون النفس
متروّية فيها لانّ التروّى عبارة عن التصرّف فى الامور
بالتركيب تارة والتحليل اخرى فاذا لم يكن تلك الجزئيات
مدركة للنفس كيف يقدر النفس على التروّى فيها وصفا
اقول انّ اقدام مثل هذا الرّجل الكبير على مثل هذه الكلمات
المتنافضة لعجيب جدّا قال الشيخ ويتعلّق بهذا الباب
انبساط الصناعات العمليّة والتصرّف فيها كالصّناعة
والفلاحة والملاحة التفسير قال هذه الصناعات
امّا ان ينبسط كلّيته مثل ان يبسط انّ الفلاحة كيف

يكون او جزئية اما الوجه الاول فهو من خواص النفس
ولا تعلق للبدن البتة واما الوجه الثاني فهو من خواص
القوى البدنية ولا تعلق للنفس به فلم يبق هاهنا شيء
يمكن ان يضاف الى النفس والبدن قال الشيخ واما
الانفعالات فاحوال يعرض للبدن بمشاركة النفس النا
طقة كالاستعداد للضحك والبكاء والخجل والحياء والرحمة
والانفة وغير ذلك النفسية قال اعلم ان الانسان
اما ان يعتبر حال ما لم يدخل في الوجود او حال ما دخل
في الوجود فان اعتبر حال ما لم يدخل في الوجود فاما ان
يعتقد فيه كونه ضارا او نافعا او لا يعتقد فيه كونه ضارا
ولا كونه نافعا اما القسم الاول وهو انه يعتقد فيه
انه ضار فاذا اعتقد ان ذلك الضار متوجه اليه فان
اعتقد كونه قادرا على دفعه حصل في قلبه الغضب وان
اعتقد كونه غير قادر على دفعه حصل في قلبه الخوف
وانحصر الروح في الداخل وتغير لون الوجه الى الكمودة
الرصاصية وان كان بحيث يعتقد تارة كونه قادرا على
الدفع وتارة يعتقد كونه عاجزا عن الدفع فهاهنا كما
اختلط في جوهر النفس هذان الاعتقادان فانه يختلط
البدن اثار الغضب والخوف واما القسم الثاني وهو
انه يعتقد كونه في ذلك الامر المستقبل بتقدير حصوله
يكون نافعا وان لم يعتقد كونه متوجها اليه فانه يحصل

في قلبه ميل جازم لا بد من تحصيله وذلك هو الشهوة وان
اعتقد كونه متوجها اليه حصل في قلبه فرح وسرور وا
نبسط الروح القلبي الى خارج وكلما كان الفرح اقوى كان
ذلك الانبساط اكمل وحينئذ يسخن البدن ويحسن لون الوجه
ويظهر اثار صلاح الحال على الوجه هذا كله هو الكلام
في اعتبار حال ما لم يدخل في الوجود واما القسم الثاني
وهو اعتبار حال ما دخل في الوجود فذلك الشيء اما ان
يعتقد فيه كونه حسنا او يعتقد فيه كونه قبيحا او لا ذا
ولا هذا فان اعتقد فيه كونه قبيحا حسنا تبعه الفرح بسبب
ما يتوقع من حدوث الاثار النافعة وان اعتقد فيه كونه
قبيحا تبعه الحزن وانحصار دم القلب الى باطن القلب
وان اعتقد فيه تارة كونه قبيحا وتارة انه غير قبيح فعند
ما يعتقد قبحه ينحصر دم القلب الى باطن القلب وعندما
يعتقد انه غير قبيح فانه يخرج دم القلب الى ظاهر البدن
فاذا اختلط هذان الاعتقادان في النفس توالت الانبساطات
والانقباضات على بشرة الوجه وذلك هو الخجل فهذا
هو الاشارة الى ضبط هذه الاحوال اعلم ان الفرح تتبعه
الضحك لما ان الحرارة يوجب تمدد العضلات والحزن
والخوف تتبعهما البكاء بسبب ان الروح اذا انحصر في
داخل القلب استولى البرد على ظاهر البدن والبرد يوجب
التقبض والتكثيف فاذا استولى هذا التقبض على جرم

الدماغ انعصر منه شيء من الرطوبات وسال الى العين
وذلك هو البكا فهذا هو الحكم الاكثري في هذا الباب اذا
عرفت هذا فنقول انه ما لم يحصل اعتقاد انه خير او شر
او نافع او ضار ولم يحصل الرغبة والنفرة وما لم يحصل
هذان الامران لم يحصل هذه الاعراض النفسانية اعني
الغضب والشهوة والفرح والحزن والخجالة بل حصول
هذه الاعراض في جوهر النفس يوجب حصول التغيرات
المزاجية المذكورة في جوهر البدن قال الشيخ واما الذي
يخصها وهو الادراك وهو التصور للمعاني الكلية وبنا
حاجة الى تصور كل كيفيه هذا الادراك التفسير لا شك
ان كل ادراك فهو اما تصور واما تصديق فلا ادرك
لم اقتصر هاهنا على ذكر التصور ولم يذكر التصديق البتة
قال الشيخ فنقول لكل واحد من اشخاص الانسان
هو انسان لكن له احوال واوصاف ليست داخلة في انه
انسان ولا يعرى هو منها في الوجود مثل قده ولونه وشكله
والمحسوس منه وسائر ذلك فان ذلك كلها وان كانت
انسانية فليست تشترط في انه انسان والا لتساوى
فيه اشخاص الناس كلهم مع ذلك فانا نعقل ان هناك
شيئا هو الانسان التفسير قال المراد من هذا الكلام
ان اشخاص الناس مشتركة في معنى الانسانية ومختلفة
في مقاديرها واشكالها وسائر صفاتها وما به المشاركة

غير ما به المباينة فمعنى الانسانية فيها امر مغاير لهذه الصفات
قال الشيخ وحيس ما قال من قال ان الانسان هو هذه
الجملة المحسوسة فانك لا تجد جملتين بحالة واحدة التقيه
قال بعضهم الانسان هو هذه الجملة المحسوسة واعلم
ان هذا المذهب باطل واحتج الشيخ على بطلانه بان جميع
الجمل المحسوسة في الخارج مختلفة في المقادير والاشكال
والانسان من حيث هو انسان امر واحد في الكل واعلم
ان هذا الاستدلال ضعيف وذلك لانه وان وقع النزاع
في ان الانسان عبارة عن هذه الجملة المحسوسة ام لا فلا
نزاع ان الاجسام المعدنية والنباتية ليست الا هذه الاجسام
المحسوسة ثم انك لا تجد جسمين من النبات الا وهما مختلفان
في القدر والشكل والصفة وكذا القول في الاعراض فان
كل سوادين يفرضان فيهما يشتركان في معنى السوادية
وغير مشتركين في كون هذا ولا ذاك ثم لم يلزم اثبات
نفس مفارقة للاعراض فكذا هاهنا بل الواجب ان
يقال الدليل على ان الانسان ليس هو هذه الجملة المحسوسة
وجوه الاول اجزاء هذا البدن متبدلة فيكون هذا البدن
متبدلا واما زيد من حيث هو ذلك المشار اليه بقوله
انا فانه غير متبدل والمتبدل مغاير لغير المتبدل فا
البدن ليس ٢ والمحسوس من البدن هو السطح
واللون والعلم الضروري حاصل بان المشار اليه بكل

احد بقوله انا باق والثانی انا قد نعقل معنی الانسان
حال کوننا غافلین عن هذا البدن بمجموعه وباجزائه والمشعود به مغایر للمغفول عنه والانسان معنی مغایر
لهذا البدن بمجموعه وباجزائه فثبت بهذا القول فساد
قول من یقول الانسان هو هذه الجملة المحسوسة قال
الشیخ وهذه الاحوال الغریبة یلزم الطبیعة من
جهة قبول مادتها وصورتها فان کل واحد من اشخاص
الناس یتفق له مادة علی مزاج خاص واستعداد خاص
وکذلک یتفق له وقت وزمان مخصوص واسباب اخری
یتعاون علی الحاق هذه الاحوال به الحاقا مخصوصا
التفسیر قال لک بین ان معنی الانسانیة مغایر
للطول المخصوص والشکل المخصوص ذکر ما هو السبب
لحصول هذه الاعراض والاحوال المختلفة مع الانسانیة
وذلک السبب هو المادة وللقائل ان یقول تعلیل هذه
الاعراض والاحوال المختلفة بالمادة باطل ویدل علیه
وجهان الاول ان مادة النفس الانسانیة لیس الا الجسم
ولا شک ان طبیعة الجسمیة معنی واحد فلو کان الموجب
لهذه الصفات هو الجسمیة ثم ان الجسمیة معنی واحد
فی الکل لزم استواء جمیع الابدان فی جمیع هذه الصفات
وذلک محال والثانی وهو ان الاختلاف فی هذه الصفات
لو کان لاجل المادة فالاختلاف فی المواد ان کان لاجل

الاختلاف

الاختلاف فی الصفات لزم الدور وان کان لاختلاف تلک
المواد لزم التسلسل وهو محال والثالث ان المادة قابلة
والقابل لا یکون مؤثرا عندهم فیمتنع ان یکون هذه الاحوال
المختلفة لاجل المادة بل السبب فی حصول هذه الاحوال
المختلفة ان کل صفة حصلت فی مادة فقد کانت المادة
قبل تلک الصفة موصوفة بصفة اخری وتلک الصفة
سابقة اعدت المادة لقبول الصفة اللاحقة قال
الشیخ ثم الحس اذا ادرک الانسان فانه ینطبع فیه
صورة الانسان من حیث هو مخالط لهذه الاعراض والاحوال الجسمانیة ولا سبیل لها الی ان یرتسم فیها مجرد
ماهیة الانسان حتی یکون ما یشکل فیها نفس تلک
الماهیة وهذا ظاهر بادنی تأمل والحس کانه تنزع
تلک الصورة عن المادة واصلها فی نفسه ولکن تنزع
اذا غابت المادة غاب ونزع مع العلایق العرضیة
المادیة فاذن لا مخلص للحس الی تجرید الصورة والخیال
فانه قد تجرد الصورة تجریدا اکثر من ذلک وذلک لانه
یستحفظ الصورة وان غابت المادة ولکن تری
الخیال هذه الصورة المأخوذة عن الانسان مثلا یکون
مجردا عن العلایق المادیة فان الخیال لیس یتخیل
صورة الا علی نحو ما من شأن الحس ان یؤدی الیه واما
الوهم فانه وان استثبت معنی غیر محسوس فلا یجرده

الا متعلقا بصورة خيالية فاذن لا سبيل لشئ من هذه القوى
ان يتصور ماهية شئ مجردة عن علايق المادة وزوايدها
الا للنفس الانسانية فانها هى التى يتصور كل شئ نحوه كما هو
منقوص عنه العلايق المادية وهو المعنى الذى من شانه
ان يوقع على كثيرى كالانسان من حيث هو فقط فاذا تصور
هذه المعانى بعد التصور الى التصديق ان يولف بينهما
على سبيل القول الجازم التفسير قال قد عرفت ان
الشخص المعين من الناس انما صار ذلك الشخص لان
الانسانية انضافت اليها اعراض كثيرة صار مجموعها
ذلك الشخص اذا عرفت هذا فنقول الادراك اما ان
يكون ادراكا للجزئ او للكلى فان كان ادراكا للجزئ
فاما ان يكون ادراكا يتوقف على حصول المدرك فى
الخارج او لا يتوقف والاول هو الاحساس فانه عبارة
عن ادراك هذا الشخص من حيث انه هو بشرط ان
يكون ذلك الشخص حاضرا والثانى هو التخيل فانه
يمكننا ان نتخيل صورة زيد بعينه وان لم يكن زيد حاضرا
واما ادراك الكلى فهو ان يعقل الانسان من حيث
انه انسان مع قطع النظر عن جميع لواحقه وصفاته
الزايدة عليه وهذا الادراك هو التجريد التام ولقد
يلزم ان يقول هذه الصورة العقلية التى زعمتم انها
مجردة صورة جزئية مشخصة حالة فى نفس زيد جزئية

ويكون

ويكون مقرونة بساير الصفات القايمة بتلك النفس
فكيف زعمتم انها صورة كلية مجردة بل نقول القول
باثبات الصورة المجردة محال فى العقول لان ذلك المجرد
اما ان يكون موجودا او معدوما فان كان موجودا فاما
ان يكون فى الخارج او فى الذهن والاول باطل لان
كل ما كان موجودا فى الخارج فهو شخص معين ولا يكون
مجردا والثانى باطل لان كل ما يحصل فى ذهن معين
فهو صورة شخصية فى نفس معينة ولا يكون مجردا
واما ان كان معدوما فالمعدوم نفى محض وعدم
صرف فيمتنع وصفه بكونه مجردا او بكونه مشتركا
فيه لا يقال المراد من قولنا ان الصورة الذهنية
كلية انا اذا اخذنا ماهية اى شخص من الاشخاص
الخارجية من النوع الواحد وحذفنا شخصيتها وكونها
فى الذهن فان تلك الماهية من حيث هى هى يكون
منطبقة على جميع ماهيات الاشخاص الخارجية لانا
نقول اذا قنعتم بهذا القدر فلم لم تقولوا بان
الشخص المعين الموجود فى الاعيان امر كلى لانا اذا
حذفنا شخصيتها وكونها فى الاعيان لكان تلك
الماهية منطبقة على جميع الاشخاص الذهنية والخارجية
قال الشيخ الشئ فى الانسان الذى يصدر منه هذه
الافعال يسمى نفسا ناطقة فله قوتان احديهما معدة

نحو العمل ووجهها الى البدن وبها يميز بين ما ينبغى ان
يفعل وبين ما لا يفعل وما يحسن وما يقبح فى الامور الجزئية
ويقال له العقل العملى ويستكمل فى الناس بالتجارب
والعادات التفسير قال المراد ان النفس الناطقة
لها قوتان احدهما عملية وهى التى باعتبارها يتمكن من
تدبير البدن قال وبهذه القوة يميز الانسان بين ما
ينبغى ان لا يفعل وبين ما ينبغى ان يفعل وبين ما يحسن
ويقبح ولقائل ان يقول هذا التمييز بين ما ينبغى
وبين وما لا ينبغى وبين ما يحسن ويقبح اما ان يكون
على وجه كلى او على وجه جزئى فان كان الاول فهذا
داخل فى الادراكات الكلية وهى القوة النظرية وان
كان على وجه جزئى لزم كون النفس مدركة للجزئيات
وذلك عنده باطل والجواب ان يجيب هذه الادراكات
كلها كلية الا ان بعضها يكون ادراكا لما وجوده باختيار
نا وفعلنا وهذا النوع من الادراكات يسمى بالقوة النظرية
قال الشيخ والثانية معدة نحو النظر والفعل
الخاص بالنفس توجهها الى فوق وبها ينال الفيض
الالهى وهذه القوة قد يكون بعد بالقوة لم يفعل
شيئا ولم يتصور بل هى مستعدة لان تعقل المعقولات
وهذه يسمى العقل بالقوة العقل الهيولانى وقد يكون
قوة اخرى اخرج منها الى الفعل وذلك لا يحصل للنفس

المعقولات

زنا

المعقولات الاولى على نحو الحصول الذى مذكور وهذا
يسمى العقل بالملكة ودرجة ثالثة وهى ان يحصل للنفس
المعقولات يسمى عقل المكتسب فيحصل للنفس عقلا با
لفعل ونفس تلك المعقولات يسمى عقلا مستفادا
التفسير قال هذا هو الكلام فى تفصيل احوال القوة
النظرية التى للنفس الناطقة واعلم انها قابلة للعلوم
والمعارف ثم هنا على اربعة مراتب فالمرتبة الاولى
ان يكون النفس خالية عن جميع العلوم البديهية والكسبية
النفس ومتى كانت فى هذه الدرجة فانها يسمى عقلا
بديهيا والمرتبة الثانية ان يحصل لها العلوم البديهية
والعلوم المستفادة من الحواس والتجارب والنفس
متى كانت فى هذه المرتبة فانها يسمى عقلا بالملكة و
ذلك لان حصول هذه العلوم البديهية يفيد
النفس قدرة على ان يتوصل بتركيبها الى اكتساب
العلوم النظرية والمرتبة الثالثة ان يكتسب
هذه العلوم الفكرية الا انها لا يكون حاضرة بالفعل
ولكنها يكون بحيث متى شاء الانسان ان يستحضرها
قدر على ذلك والنفس متى كانت فى هذه الدرجة
يسمى عقلا بالفعل والشيخ اهمل ذكر هذه المرتبة
فى هذا الباب ان يكون تلك العلوم والمعارف
حاضرة حاصلة بالفعل والانسان يشاهدها فانها

يسمّى عقلا مستفادا قال الشيخ ولانّ كلّما يخرج من
القوّة الى الفعل فانما يخرج بشيئ يفيده تلك الصور فاذن
العقل بالقوّة انما يصير عقلا بالفعل بسبب يفيده
المعقولات وتتصل به اثره وهذا الشيئ هو الّذى
يفعل العقل فينا وليس شيئ من الاجسام بتلك
الصّفة فاذن هذا الشيئ عقل بالفعل وفعال فينا
يسمّى عقلا فعالا التفسير فالمقصود من هذا
الفصل اثبات العقل الفعال والدليل على وجوده
انّ هذه النّفوس النّاطقة كانت فى اوّل الامر خالية
عن المعارف والعلوم فاذا حصل فيها هذه المعارف
والعلوم بعد ان لم يكن حاصلة ولابدّ لحصولها من
سبب فامّا ان ذلك السّبب يجب ان يكون عقلا بالفعل
فهذا انما يظهر اذا قيل ان ذلك السّبب امّا ان يكون
جسمًا او حالا فى الجسم او لاجسمًا ولا حالا فى الجسم
والقسمان باطلان فبقى الثّالث ثم نقول ذلك
الموجود المجرّد الّذى لاجله يصير هذه النّفس عالمة
بعد ان كانت جاهلة لايجوز ان يكون سبحانه
وتعالى بل يجب ان يكون غيره وذلك الغير امّا
ان يمكن ان يؤثر فى تصيير النّفوس عالمة بعد ان
كانت جاهلة او كان هو فى نفسه عالمًا بحقايق
الاشياء علمًا لازمًا لذاته باقيا ببقاء وجوده ثم

نقول

رت

نقول ذلك الغير يجب ان يكون شيئا واحدا لا غير
فعند اثبات جميع هذه المقدّمات يظهر اثبات ان ذلك
الشيئ يكون عقلا بالفعل فى ذاته وثباته هو
الّذى يصير النّفوس عالمة بالفعل وكان ذلك
الشّيئ عقلا فعالا ويكون هذا الفعل الفعال واحد
والشيخ لم يثبت شيئا من هذه المقدّمات ولم يقرر
واحدا بشبهة فضلا عن حجّة وكيف يمكن اثبات هذا
الشيئ الّذى سمّاه بالعقل الفعال ومن النّاس من
قال لايجوز ان يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف
هو الجسم ولايجوز ان يكون شيئا حالا لانّ الحال
فى الجسم اخسّ حالا من الجسم فلمّا لم يصلح الجسم
لهذه الافادة فبانّ لا يصلح العرض الحال فى الجسم
لهذه الافادة كان ذلك اولى فثبت انّ المؤثر فى حصول
هذه العلوم والمعارف موجود ليس بجسم ولا جسمانى
ثم نقول ذلك الشّيئ امّا ان يكون هو الله سبحانه
او غيره والاوّل باطل لانه تعالى واحد والواحد
لا يصدر عنه الّا الواحد فثبت انّ ذلك الشّيئ
موجود غير الله تعالى ثم نقول ذلك الشّيئ انما
يجب ان يكون متصوّرا للاشياء ومصدّقا بها
ادراكا حاضرا بالفعل لانّ كل كمال يحصل من
شيئ لشيئ فحصول ذلك الكمال لذلك المفيد اولى

من حصوله لذلك المستفيد فذلك الموجود الذى
هو العلة لحصول هذه المعارف والعلوم فى نفوسها
يجب ان يكون هو اولى بان يكون موصوفا بهذا
الكمال ثم نقول لا يجوز ان يكون مبدا حدوث
هذه العلوم والمعارف لبعض النفوس شيئا والمبدا
لحصولها لطايفة اخرى من النفوس شيئا اخر
وذلك لان الجوهر الواحد كاف فى ذلك فلا حاجة
الى هذا التكثير فهذا ما يمكن ان يقال فى تقرير هذه
المقدمات واعلم ان هذه الكلمات بعض المرتبة
ذات الينا فى غاية الضعف واما الكلام المبنى على
الكشف والشرف بعد عرفتا انه ليس فى غاية القوة
واما قوله ولم لا يجوز ان يكون المؤثر فى حصول هذه المعارف
هو الله سبحانه وتعالى لانه واحد والواحد لا يصدر
عنه الا الواحد فنقول العقل الفعال موجود واحد
فى ذاته فكيف يصدر عنه هذه المعارف التى لا نهاية
لها فى النفوس التى لا نهاية لها فان قالوا الصادر
عنه انما هو الوجود والوجود شئ واحد فى نفسه
وانما يتعدد بحسب تعدد الماهيات فنقول هذا بناء
على ان تاثير العلة الفاعلة فى وجود المعلول لا فى
ماهيته وقد ابطلنا ذلك فى ساير الكتب ثم ان سلمنا
ذلك فلم لا يجوز ان يقال الصادر عن المبدا الاول

سبحانه

سبحانه هو الوجود فقط واما تعدد الموجودات انما يكون
بحسب تعدد الماهيات والقوابل ثم وان سلمنا ان مبدا
هذه المعارف موجود مجرد غير الله فلم قلتم ان ذلك الموجود
يجب ان يكون مدركا للحقايق وعالما بها قوله علة الكمال
اولى بذلك الكمال قلنا هذا الكلام خطابى وذلك لانه
ليس كلما كان علة لشئ فانه يكون موصوفا بذلك
المعلول الا ترى ان الحركة علة السخونة ثم انها غير مو
صوفة بالسخونة والشمس مسخنة ثم انها غير مسخنة
فى نفسها والعقل الفعال مبدا عندهم لحدوث جميع
الالوان والاشكال والاعراض القائمة بالاجسام و
مبدا ايضا لحدوث الصورة الجسمية والصورة النوعية
فى المواد ثم ان هذا العقل غير موصوف بشئ من ذلك
البتة فلم لا يجوز ايضا ان يكون مبدا لحصول هذه
والعلوم وان لم يكن موصوفا بشئ منها ثم ان سلمنا
ان الامر على ما قالوه ولكن لم لا يجوز ان يكون العقل
الفعال لكن النفس جوهرا اخر على حدة او يكون العقل
الفعال لطايفة اخرى من النفوس جوهرا اخر على مقوله
اصحاب الطلسمات ويسمون ذلك بالجوهر بالطباع التام
وزعموا ان النفوس الحادثة من هذا الجوهر الواحد المستكملة
بتكميل ذلك الجوهر يكون بينهما نوع مشاكلة ومجانسة
فى الاختلاف والالتذاذات والمعارف والعلوم ويكون

تلك النفوس كالاخوة ويكون ذلك الجوهر المفارق
كالاب لها وهو الذي يهديها الى مصالحها في اليقظة على
سبيل الالهامات وفي النوم على سبيل الرؤيا قال الشيخ
وقياسه من عقولنا قياس الشمس من ابصارنا وكما ان
الشمس وهو الذي يهديها الى مصالحها في اليقظة على
سبيل الالهامات كذلك اثر العقل الفعال يشرق على
المتخيلات فيقلبها بالتجريد عن عوارض المادة معقولات
فيوصلها بانفسنا التفسير اعلم ان المقصود من هذا
الفصل كلام شعري وذلك لانه زعم انه كما ان الشمس
هو النير الاعظم في العالم الجسماني وبسبب فيضان
الاضواء والانوار عنها على محسوسات هذا العالم يصير
الابصار الظاهرة قادرة على ادراكها وجب ايضا في
في العالم الروحاني شيء نسبته الى ذلك العالم نسبة
الشمس الى هذا العالم فاذا وقعت اضواؤها على المدركات
الروحانية يصير الارواح مدركة لها وهذا الكلام مع
كونه شعريا هو اقوى من ذلك الشيء الذي ذكره
في معرض البرهان اليقيني لكن ههنا شيء وهو النير
الاعظم وان كان هو الشمس لكن حصل في الفلك الجسماني
مع هذا النير الاعظم نير اخر وبسبب اختلاط انوار
هذه النيرات بانوار النير الاعظم يختلف الاثار والافعال
فكذلك قد حصل في فلك العالم الروحاني مع ذلك النير

الاعظم

الاعظم الروحاني نيرات اخرى روحانية وبالجملة فامثال
هذه الكلمات ظنون وحسبانات والعالم بحقائقها هو
الله سبحانه وتعالى قال الشيخ ان ادراك المعقولات
شيء للنفس بذاته من دون الة لانك قد علمت ان الافعال
التي بالالة كيف ينبغي ان يكون ونجد افعال النفس التفسير
فهذا هو الحجة الاولى على ان محل الادراكات العقلية جوهر
مجرد عن المادة قائم بالنفس وتقريره ان القوة العقلية
غنية فعلها عن المادة ينتج ان القوة وكلما يكون غنيا
في فعله عن المادة يجب ان يكون غنيا في ذاته المادة ينتج
ان القوة العقلية غنية في ذاتها عن المادة اما الصغرى
وهو ان القوة العقلية غنية في فعلها عن المادة والذي
يدل عليه انها تدرك ذاتها وتدرك ادراكها لذاتها
وتدرك التها ومن المحال ان يكون بينها وبين التها الة
اخرى فثبت ان هذه القوة غنية عن المادة فهذه الافعال
واما الكبرى وهي ان كل ما كان غنيا في فعلها عن المادة
كان غنيا في ذاته عن المادة فتقريره ان الموجودية جزء من
الموجدية ومتى كان احد اجزاء المركب مفتقرة الى شيء
كان ذلك المركب مفتقرا اليه وظهر انها موجديتها غير
مفتقرة الى المادة فهي في موجوديتها غير مفتقرة الى
المادة وللقائل ان يقول الاعتراض على هذه الطريقة
قد تقدم فلا فائدة في الاعادة قال الشيخ ولو كان

يعقل بالالة لكانت لا تعقل الالة دائما لانه لم يخل
اما ان يعقل الالة بحصول صورة الالة او بحصول
صورة اخرى ومحال ان يعقل الشيء بصورة شيء اخر فاذا
يعقله بصورته فاذن يجب ان يحصل صورته وحصول
صورته لا يخلو وجوده اما ان يحصل الصورة في نفس
النفس مباينة للالة او يحصل الصورة في نفس الالة
او يحصل الصورة فيهما وان كانت الصورة يحصل في
النفس وهي مباينة فلها فعل خاص لانها تثبت الصورة
من غير ان حلت تلك الصورة معها في الالة وان كان
حصول الصورة في الالة فيجب ان يكون العلم بها دائما
اذا كان العلم بحصوله في الالة وان كان حصوله في
كلاهما فهذا على وجهين احدهما ان يكون اذا حصل
في ايهما كان حصل في الاخر لمقارنة الذاتين فيجب اذا
كانت صورتها في الالة ان يكون ايضا في النفس لمقارنة
الذاتين فحينئذ العلم يجب ان يكون دائما او يكون
يحتاج الى صورة اخرى من الذاتين فيكون في صورتين
مرتين ومحال ان يكثر الصورة الا بالمواد ها واعراضها
فاذا كانت المادة واحدة والاعراض واحدة لم يكن هناك
صورتان بل صورة واحدة ثم ان كانت صورتان فلا
يكون بينهما فرق بوجه من الوجوه ولا ينبغي ان يكون
احدهما معقولا دون الاخر وان سامحنا وقلنا ان الصورتين

وحدها

وحدها لا تنتهيا ان يكون معقولة ما لم يجد صورة اخرى ولا بد
من ان يقول حينئذ ان كل واحدة من الصورتين معقولة
فاذن لا يمكن ان يعقل الامرين ولا يمكن ان يعقل مرة واحدة
وان كان شرط حصول الصورتين فيهما ليس على سبيل
الشركة بل هو على سبيل ان يحصل في كل واحد منهما صورة
ليست هي بالعدد التي هي في الاخرى رجع الكلام الى ان النفس
بانفرادها صورة وقواما فقد بان من هذا ان للنفس افعالا
خاصة وقبولا للصورة المعقولة لا ينطبع تلك الصورة
في الجسم فيكون النفس بانفراده محلا لتلك الصورة
المفسر قال هذا هو الحجة الثانية على تقرير هذا المطلوب
ولقد جاءت هذه الحجة بعبارة غامضة ونفسها طويلة
لا فائدة في ذكرها انا احررها على الوجه الملخص الذي ذكره
في سائر كتبه فنقول لو كانت القوة العقلية حالة في آلة لوجب
ان يكون واجب الادراك لتلك الالة دائما او يمتنع الادراك
لها دائما والقسمان باطلان فبطل القول بكون القوة العقلية
حالة في الة جسمانية بيان الملازمة انه قد ثبت ان ادراك
الشيء عبارة عن حضور صورة تلك الشيء عندها فتلك
الصورة لها اما ان يكون هي نفس الصورة القائمة بتلك
الالة او صورة اخرى مغايرة لها بالعدد مساوية في الماهية
وهذا القسم الثاني باطل لان تلك الصورة اذا كانت حاصلة
في القوة العاقلة وكانت القوة العاقلة حاصلة في تلك

الآلة الموصوفة بتلك الصورة فحينئذ يجتمع صورتان متماثلتان
في مادة واحدة وذلك محال لما ثبت بالدليل انه يمتنع اجتماع
المثلين فثبت ان كون القوة المدركة مدركة لآلتها يمتنع
ان يكون صورة اخرى واذا ثبت هذا فنقول لو كان ادراك
تلك الصورة ممكنا لكان ذلك الادراك عبارة عن نفس
حضور صورة تلك الآلة فيجب ان يقال ان تلك الصورة
متى كانت باقية يكون ادراكها باقيا وان كانت تلك الصورة
غير باقية وثبت انه يمتنع حضور صورة اخرى فحينئذ يلزم
ان يكون تلك القوة المدركة مدركة لتلك الصورة ابدا
ممتنعا فثبت بما ذكرنا ان القوة العقلية لو كانت حالة
في آلة لزم ان يكون واجبة الادراك لتلك الآلة دائما
او ممتنعة الادراك لها دائما واما ان ذلك باطل فظاهر
فانا قد نعقل القلب والدماغ في بعض الاوقات دون البعض
واذا ثبت ان هذا التالي باطل لزم القطع بان القوة
العقلية ليست حالة في شيء من الآلات هذا تقرير البرهان
ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الادراك عبارة عن
مجرد حضور ماهيته عند ماهية اخرى وذلك باطل
لوجوه **الحجة الاولى** لو كان الامر كذلك لزم كون
الجمادات عالمة بالصفات القائمة بها وذلك لا يقوله
عاقل فان قالوا نحن لا نقول ان مجرد حضور شيء
عند شيء يكون ادراكا بل نقول حضور المدرك عند

المدرك

المدرك هو الادراك فنقول ان كان الادراك عبارة عن
نفس الحضور كان المدرك عبارة عن الشيء الذي حضر هو
شيء اخر فحينئذ يبطل قولنا الادراك عبارة عن مجرد الحضور
بل يكون الادراك عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل
بين المدرك والمدرك وعلى هذا التقدير فانه يسقط هذا
الدليل بالكلية فانه يقال لم لا يجوز ان يقال القوة المدركة
حالة في قلب ودماغ ثم ان حدث بينها وبين تلك الآلة
الحالة الاضافية المسماة بالادراك والشعور فههنا يحدث
الشعور والادراك فهاهنا يكون القوة العقلية قد تصير
عالمة بتلك الآلة بعد ان لم يكن كذلك لا بسبب حدوث
صورة اخرى منافية لها فيها بل بسبب حدوث تلك الحالة
المسماة بالاضافة والشعور **الحجة الثانية** على فساد هذا
الكلام انه لو كان الادراك عبارة عن حضور ماهية
المدرك في المدرك لكنا اذا عقلنا السماء فقد حضر
في عقلنا ماهية مساوية لماهية السماء من جميع الوجوه و
ذلك لا يقوله عاقل فان الاثر الحادث في الذهن عرض
لا يحس ولا يمس فكيف يجوز للعاقل ان يقول ان ذلك
العرض الضعيف مساو للسماء في تمام الماهية بل هاهنا
ما هو ازيد منه وهو انا اذا عقلنا ان السواد ضد
البياض فيلزم ان يحصل السواد والبياض في الذهن
وذلك يقتضي جمع بين الضدين واذا عقلنا الطويل و

والعريض والعميق والاستقامة والاستدارة حصل هذه
الامور فى الذهن فيلزم كون الذهن طويلا عريضا مستقيما
مستديرا وذلك لا يقوله عاقل **لا يقال** لانا نقول انا
اذا علمنا شيئا كان العلم به مساويا لذلك المعلوم بل
يقول العلم الحاصل فى الذهن يكون متعلقا بذلك المعلوم
لانا نقول انا اذا سلمنا ان العلم بالشئ لا يكون مساويا
لذلك المعلوم فى تمام الماهية فحينئذ لا يلزم من ضرورة
القوة المدركة عالمة بالالة بعد ان لم يكن عالمة بها ان
يكون الاثر الحادث فيها مساويا لماهية الالة وحينئذ
لا يلزم اجتماع المثلين وعلى هذا الطريق فيسقط ذلك
الدليل بالكلية **الحجة الثالثة** ان صور المحسوسات عند ما
حاضرة فى الخيال وادراكها غير حاصل للخيال وهذا ينتج
قطعا ان حضور الصور امر مغاير لادراكها وان ادرا
كها مغاير لصورها وايضا فقد نقلنا ان الشيخ نص على ان
صور المرئيات ترتسم فى الجليدى ثم ان القوة المدركة
عند ملتقى العصبتين فما حصل ارتسام الاشباح عند
الجليدى ولم يحصل ادراكها هناك علمنا ان الادراك
مغاير لنفس هذه الارتسام بل التحقيق ان الادراك و
الشعور عبارة عن حالة نسبية اضافية تحصل بين المدرك
والمدرك ومتى ثبت ذلك فقد سقط هذا الدليل بالكلية
فكان الاولى بهذه الاذكياء ان يصرفوا عقولهم الى التعويل

على

على مثل هذه المقدمة فان دركها اظهر من ان يخفى على عاقل اصلا
سلمنا ان الادراك عبارة عن حضور صورة المدرك فى المد
رك فلم لا يجوز ان يقال ان القوة العاقلة اذا ادركت الية
فحدوث ذلك الادراك انما كان لاجل انه حدث صورة مساوية
لا لتها فيها اما قوله يلزم منه اجتماع المثلين فنقول هذا با
طل وذلك لان الصورة الاصلية الموجودة فى الالة جارية
مجرى الخيال فى القوة العاقلة واذا حصل الامتياز بهذا المعنى
يلزم حدوث هذه الصورة فى القوة العاقلة ارتفاع المماثلة
بين المثلين فثبت ان الذى قالوه ضعيف **قال الشيخ** ومما
يوضح هذا ان الصورة المعقولة لو حلت جسما او قوة فى جسم
لكان يحتمل الانقسام فكان الامر فى شئ من الاجسام وتقريره
ان هاهنا معقولات لا يقبل القسمة فيكون تعقلها لا يقبل
القسمة فيكون الموصوف بذلك التعقل غير قابل للقسمة
وكل جسم حال فى جسم فانه قابل للقسمة ينتج ان الموصوف
بذلك غير جسم وغير حال فى جسم فهذه مقدمات اربعة
من بيانها اما المقدمة الاولى وهى فى بيان ان هاهنا معقو
لات لا يقبل القسمة والذى يدل على صحتها وجهان الاول
انه ثبت بالبرهان انه ذات الاله لا يقبل القسمة وثبت
ان النقطة والوحدة لا يقبل القسمة الثانى لا شك ان
هاهنا ماهيات وهى اما ان يكون مركبة او بسيطة فذلك
البسيط غير قابل القسمة لا محالة وان كانت مركبة فالمركب

انما يتركب عنها البسيط ولا بد من الاعتراف بالبسيط الذى
لا يقبل القسمة على كل حال واما الثانية فهى فى بيان ان العلم
لا ينقسم فالذى يدل عليه انه لو انقسم ذلك العلم لكان احد
جزئى ذلك العلم اما ان يكون علما بذلك المعلوم فيكون جزء
العلم عبادة عن تمام ذلك العلم وهو محال او يكون علما بجزء
من اجزاء ذلك المعلوم وهو ايضا محال لانا لو فرضنا ان هذا المعلوم
لا جزء له او لا يكون علما بذلك المعلوم ولا بجزء من اجزائه واذا
كان كل واحد من اجزاء ذلك العلم هكذا فعند اجتماع تلك الا
جزاء فاما ان لا يحدث فيه زايدة او يحدث فان لم يحدث
هيئة زايدة فلا يكون الذى فرضناه معلوما معلوما هذا خلف
وان حدثت هيئة زايدة فان كانت منقسمة عاد التقسيم المذ
كور وان كانت غير منقسمة فيكون هذا اعترافا بان العلم
بذلك المعلوم الغير المنقسم يجب ان يكون غير منقسم اما الثا
لثة وهى فى بيان ان العلم اذا لم يكن منقسما كان الموصوف
بذلك المنقسم غير منقسم لانه لو كان منقسما لكان الحال
فى احد جزئيه ان كان بعينه حالا فى الجزء الاخر لزم كون العرض
حالا فى محلين وان كان الحال فى احد جزئيه مغايرا للحال
فى الجزء الاخر فحينئذ يلزم كون الصفة منقسمة وقد فرضنا
انها غير منقسمة فثبت ان الموصوف بذلك العلم الغير المنقسم
يجب ان يكون غير منقسم الرابعة وهى فى بيان ان كل جسم
منقسم فهذا مبنى على نفى الجوهر الفرد وقد سبق تقرير هذه

المسئلة

ع

المسئلة فهذا تمام تقرير هذه الحجة على اقوى الوجوه ولقايل ان
يقول لا نسلم ان القول بالجوهر الفرد باطل على ما سبق
تقريره ثم نقول لا شك ان النقطة غير قابلة للقسمة فهى ان
كانت جوهرا فقد ثبت الجوهر الفرد وان كانت عرضا فمحلها ان
كان غير منقسم فقد ثبت الجوهر الفرد وان كان منقسما فقد
حصل منه ان قيام ما لا ينقسم بالمنقسم جايز وحينئذ
يبطل هذا الدليل وايضا فهنا يشكل بالوحدة فانها
عرض قابل للقسمة مع انها حالة فى المادة الجسمانية و
ايضا فالاضافات اعراض موجودة عند الحكماء مع انها
لا يقبل القسمة فانه لا يصح ان يقال قام بنصف الاب
نصف الابوة ومثلها ثلث الابوة وايضا فالوجود صفة
قايمة بالمادة الجسمانية فلو لزم من انقسام المحل انقسام
الحال لزم ان يحصل للوجود نصف وثلث وساير الاجزاء
وهو محال وايضا فالجسم البسيط يكون فى نفسه واحد
كما انه عند الحس واحد فاذا حصل فيه عرض لا ينقسم
فليس هناك اجزاء لذلك الجسم فاذا لم يحصل له شى من
الاجزاء امتنع ان يقال الحال فى احد الجزئين اما ان يكون
عين الحال فى الجزء الثانى او غيره فهذا جملة الكلام فى هذه
الحجة تقريرا واعتراضا قال الشيخ وليس يلزم من هنا
ان المركب يجب ان لا يعقل بما لا ينقسم وذلك لان
وحدة الموضوع لا يمنع بكثرة المحمولات لكن كثرة الموضوع يجب

كثرة المحمولات **التفسير** قال هذا سؤال اورده على نفسه
وتقريره انه لو كان كون المحل منقسما يمنع من ان يتصف
بصفة غير منقسمة يلزم ان يقال كون المحل مفردا فانه يمنع
من ان يتصف بالصفاة الكثيرة واجاب عنه بجواب صحيح
وهو انه لا امتناع فى اتصاف الموصوف الواحد بالصفات
الكثيرة وانما يمتنع اتصاف المحل الكثير بالصفه الواحدة
فظهر الفرق **قال الشيخ** وايضا المعنى المنقسم فى نفسه
اذا حل جسما وعرض له الانقسام لا يخلو اما ان يؤدى
القسمة الى الانفصال الى تلك المعانى او لا يؤدى فان كان
يؤدى يعرض عنه محالات من ذلك ان يكون بغير وضع
القسمة موجبا لتغير وضع المعنى فيه ومن ذلك ان يحتمل
المعنى الانقسام الى مبادى معقولة غير متناهية ومن ذلك
ان يكون من حيث انه واحد غير معقول لانه من حيث انه
واحد واجزاء المحل ليس يكفى فيها الوحدة بالاجتماع بل و
حدة الحاب طبيعة واحدة ومن حيث هو ذلك الواحد غير
منقسم لكن حيث هو ذلك المعقول غير منقسم ومن حيث
يكون فى الجسم منقسم فاذن ليس من هو معقول فى الجسم
البته **التفسير** اعلم انا فى الفصل المتقدم بينا انه متى
كان المعقول ماهيته غير قابلة للقسمة فان القوة العاقلة
لها يمتنع ان يكون جسمانية واما فى هذا الفصل فالمقصود
بيان ان المعقول وان كان فى ماهيته مركبة فانه يمتنع

كونها

كونها حالة فى الجسم واعلم ان هذا الكلام مبنى على مقدمتين
احديهما ان يعقل الشئ لا يحصل الا عند صورة مساوية
لماهيته المعقول فى العاقل فانا على هذا التقدير نقول اذا
عقلنا ماهية مركبة عن الاجزاء فان هذه الصورة العقلية
ايضا يكون مركبة عن البسائط التى تركبت منها ماهية ذلك
المعقول المقدمة الثانية ان الحال فى الحال فى الجسم يجب
ان يكون منقسما فاذا ثبت هاتان المقدمتان فنقول اذا
عقلنا ماهية مركبة من بسايط كانت هذه الصورة العقلية
مركبة عن تلك البسايط لان هذه الصور العقلية اذا كانت
حالة فى الجسم انقسمت هذه الصورة بحسب انقسام المحل
بمعنى انه يحصل فى كل جزء من اجزاء المحل جزء من اجزاء القوام
واما ان لا يكون كذلك وهذا التقسيم الذى ذكرناه هو
المراد من قوله لا يخلو اما ان يؤدى القسمة الى الانفصال
الى تلك المعانى او لا يؤدى واما ان يكون القسمة الحاصلة
بحسب انقسام المحل يؤديه الى الانقسام الحاصل اجزاء القوام
او لا يكون اما القسم الاول وهو كونه مؤدية اليها فهنا
فذا بطله من ثلثة اوجه الاول انما حصل الانقسامات
الحاصلة بسبب انقسام المحل من جانب العرض فحينئذ كل
واحد من اجزاء القوام فى جزء من الاجزاء الحاصلة بسبب
انقسام المحل من جانب الطول لزم ان ينتقل تلك المعانى
من جانب الى جانب بحسب حصول القسمة من جانب الى جانب

وايضا لو اوقعنا قسما في قسم هكذا فانه يلزم وقوع القسمة في
تلك البسايط وهو محال الوجه الثاني انه اذا كانت الانقسامات
الحاصلة بسبب انقسام المحل مطابقة للانقسامات الحاصلة بسبب
اجزاء القوام غير متناهية فيلزم كون الماهية مركبة من بسايط
غير متناهية وذلك محال اما اولا فلان يقوم الماهية الواحدة
باجزاء بسيطة غير متناهية بالفعل واما ثانيا فلان كل واحد
من تلك البسايط الغير المتناهية لما كان حالا في محل مغاير لمحل
الاخر لزم كون الجسم مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل وذلك
محال والوجه الثالث في بيان فساد هذا القسم وهو ان الما
هية وان كانت مركبة من البسايط الكثيرة لا يكون تلك
الماهية عبارة عن مجموع تلك البسايط بل لا بد وان يحدث
عند اجتماع تلك البسايط هيئة واحدة تجري مجرى الصورة المقو
مة لتلك الماهية بتلك الهيئة يكون هيئة واحدة واذا ثبت
هذا فنقول تلك الهيئة غير قابلة للقسمة فتعلقها لا يقبل القسمة
فالموصوف بذلك التعقل ليس بجسم واما القسم الثاني وهو ان
يقال القسمة الحاصلة بسبب انقسام المحل اذا لم يكن مطا
بقة للقسمة الحاصلة بسبب اجزاء الماهية فحينئذ يلزم وقوع
القسمة على تلك البسايط وذلك محال فهذا القسم لما كان
ظاهر الفساد لا جرم ترك الشيخ ذكره وللقايل ان يقول
هذا الوجه بناء على ان التعقل مساو للمعقول في تمام الماهية
وعلى ان الحال ينقسم بانقسام محله وذلك مما تقدم الاعتراض

بجزء

رس

عليه قال الشيخ ولان الماهية المشتركة تتجرد عن الوضع و
ساير اللواحق فاما ان يكون هذا التجرد في الوجود الخارجي
او في الوجود العقلي او في كليهما او لا في احد منهما فان كان
وجوده في الوضع او في كليهما لم يكن متجردا عن الوضع البتة لكن
فرضناها مجردة هذا خلف وان كان مجردا عن الوضع في كليهما
هذا كذب لانه ذو وضع في الاعيان وان كان ذا وضع في العقل
وليس ذا وضع في الخارج فهذا ايضا كاذب فبقي ان لا يكون
له وضع في العقل وله وضع في الخارج فان تصورته الجسم
في العقل كان له ايضا وضع في العقل وهو محال التفسير
قال هذا هو الحجة الرابعة على ان النفس ليست جسما وتقريره انه
لا شيء من الكليات بذي وضع وكل ما كان حالا في الجسم فله الو
ضع ينتج ولا شيء من الكليات بحالة في الجسم اما الصغرى
وهي قولنا لا شيء من الكليات بذي وضع فتقريره هو ان
كل كلي فانه مشترك بين اشخاص ذوات الاوضاع المختلفة
وكل ما كان مشتركا فيه بين الاشخاص ذوات الاوضاع
المختلفة فانه لا يكون له وضع معين ينتج كل كلي فليس له
وضع معين واما الكبرى وهي قولنا وكلما كان حالا في
الجسم فله وضع فتقريره ان كل ما كان حالا في الجسم فانه
يكون ساريا فيه مقدرا بمقدار وكل ما كان كذلك فله
وضع ينتج فكل ما كان في الجسم فله وضع هذا تقرير هذه
الحجة والتقسيم المذكور في الكتاب كانه غير مفيد وذلك

لانه وضع الامر الكلى مجرداً عن الوضع فى العقل وهذا القدر
يفيد كونه غير حال فى الجسم سواء كان مجرداً عن الوضع فى
الخارج او لم يكن واذا كان الامر كذلك كان اعتبار هذا
التقسيم عبثاً **ولقايل** ان يقول قد ذكرنا ان الصورة
التى سميتموها بالصورة العقلية صورة شخصية موجودة
فى نفس شخصية فكيف يمكن ان يقال انها معنى كلى مشترك
فيه بين الاشخاص **ولئن قلتم** ان المراد من قولنا كلية هو
انه اذا حذف شخصيتها وتعينها وحلولها فى ذلك المحال
كان الباقى منطبقاً بالحذ على ساير الاشخاص الخارجية **فنقول**
لم لا يجوز ان يقال الصورة الحالة فى جسم يكون كلية بمعنى
انه اذا حذف عنها شخصيتها وحلولها فى الجسم كان الباقى
منطبقاً بالحذ على ساير الاشخاص **قال الشيخ** وايضاً فانه ليس
لشئ من الاجسام قوة ان يطلب وان يفعل اموراً غير متناهية
والمعقولات التى العقل ان يعقل انها شيئاً كالصور العددية
والشكل وغير ذلك بلا نهاية فاذن هذه القوة ليست
بجسمية لان كل جسم قوته الفعلية متناهية ليست على الانفعا
لية فان ذلك لا يمنع **النفسية** قال هذا هو الحجة الخامسة
وتقريرها ان كل قوة عقلية فانها يقوى على افعال غير
متناهية ولا شئ من القوى الجسمانية يقوى على افعال
غير متناهية ينتج فلا شئ من القوى العقلية بقوة جسمانية
اما بيان الصغرى فلان القوة العقلية يمكنها ادراك

كبرى

مراتب الاعداد والاشكال وهى غير متناهية واما بيان الكبرى
فهى ان كل قوة جسمانية فانها تنقسم بانقسام محلها فيكون
الحاصل فى بعض ذلك الجسم بعض تلك القوة فاذا فرضنا
ان كل تلك القوة وبعضها ابتداء بالفعل فان لم ينقطع الجزء
البتة كان الجزء مساوياً للكل وهو محال وان انقطع كان
فعل الجزء متناهياً وفعل الكل ضعفه وضعف المتناهى متناه
فيلزم ان يكون فعل كل قوة جسمانية متناهياً وهو المطلوب
ولقايل ان يقول ان القوة العاقلة يقوى على افعال غير
متناهية واما قوله انها يقوى على ادراك مراتب الاشكال
والاعداد وهى غير متناهية قلنا لا نسلم ان الادراك فعل
بل هو انفعال وذلك انه لا معنى للادراك لحقايق الا كون
المدرك قابلاً للصور العقلية فيكون الادراك من باب
الانفعال وانتم سلمتم ان الامر الجسمانى لا يمتنع ان ينفعل
انفعالات غير متناهية وبدليل ان الهيولى قد ينفعل انفعا
لات غير متناهية سلمنا ان الادراك فعل لكن لا نسلم
ان القوة العاقلة يقوى على ادراكات غير متناهية فان
قلتم الدليل عليه انها لا ينتهى الى مرتبة الا ويمكن
بقاؤها بعد تلك المرتبة وصيرورتها مدركة لمعقولات
اخر بعد ذلك وذلك يدل على انها يقوى على ادراكات
غير متناهية **فنقول** ان دل هذا على جواز كونها فاعلة
انفعالات غير متناهية فهذا قائم فى القوى الجسمانية

فانه لا ينتهي الى وقت الا و يجوز بقاء ذاتها بعد ذلك وتزا
يد انفعالها بعد ذلك فهذا يقتضي جواز بقاء القوة الجسمانية
مدة غير متناهية فان ها هنا يلزم فيما قلتم سلمنا ان القوة
العقلية يقوى على افعال غير متناهية لكن لا نسلم ان
القوى الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية واما قوله
كل قوة جسمانية فانها ينقسم بانقسام محلها قلنا سبق
الكلام عليه سلمنا ذلك ولكن لم قلتم ان ذلك محال قوله كل
القوة وجزئها اذا ابتداء بالفعل من مبداء معين فان لم
ينقطع عمل الجزء لزم ان يكون الجزء مساويا للكل و ذلك
محال قلنا يلزم كون الجزء مساويا للكل في هذا المعنى ولا
يمتنع كون الجزء مساويا للكل في بعض الصفات واللوازم
انما الممتنع في جميع الامور سلمنا ان ما ذكرتم يدل على ان
القوة الجسمانية لا يقوى على افعال غير متناهية لكنه معا
رض بدلايل يدل على جوازه فالاول ان القوة الجسمانية
لا ينتهي في وجودها وفي مؤثريتها الى وقت الا و يمكن بقاء
ذاتها وبقاء مؤثريتها بعد ذلك والا فيلزم ان ينتقل الشيء
من الامكان الذاتي الى الامتناع الذاتي فانه محال واذا كان
الامر على ما ذكرنا لكانت القوة الجسمانية في ذاتها وفي
مؤثريتها ممكنة البقاء ابدا واذا كان الامر كذلك فحينئذ
امتنع ان يقال انه يستحيل البقاء ابدا والثاني ان صريح
العقل شاهد بانه لا يمتنع بقاء الارض على طبيعتها ابدا

في

ومتى كانت باقية على طبيعتها وكانت تلك الطبيعة خالية
عن العلايق فان تلك الطبيعة يوجب حصولها في مركز العالم
فثبت ان بقاء الطبيعة الارضية مع بقاء كونها موجبة حصول
الارض في مركز العالم امر ممكن غير ممتنع ابدا و ذلك يدل
على ما قلناه والثالث انه يمتنع ان يجب عدمها في وقت معين
ومتى كان الامر كذلك وجب ان يصح استمرارها ابدا اما
الاول فلان تلك الماهية ممكنة لذاتها والا لكانت ممتنعة
بهة فيمتنع ان يصير واجب العدم في وقت بعينه ولو عقل
ذلك فليعقل ايضا ان يصير واجب الحدوث في وقت بعينه
وحينئذ لا يمكن الاستدلال بحدوث الحوادث على افتقارها
الى المؤثر و ذلك باطل بالبديهة واما الثاني وهو انه لما
لم يجب عدمها في شيء من الاوقات المعينة وجب ان يصح
استمرارها ابدا فانه لا ينتهي الى وقت الا و يجوز بقاؤه بعد
ذلك ولا معنى لجواز البقاء الابدي الا ما ذكرناه فثبت
بهذه الوجوه الثلثة ان القوة الجسمانية لا يمتنع بقاؤها
مدة غير متناهية سلمنا جميع ما ذكرتموه لكن منقوض
على اصولكم بالنفس التي هي المحركات القريبة للافلاك
فانها عندكم قوى جسمانية مع انها بوجب حركة الافلاك
ازلا وابدا اجابوا عنه بان القوة الجسمانية لا يمتنع
عليها الانفعالات غير متناهية اذا ثبت هذا فنقول
النفوس الكلية مستفيدة القوة من فيض العقول

المفارقة فتقوى بسبب ذلك على افعال غير متناهية
فنقول اذا جوزتم هذا فلم لا يجوز ان يقال النفس الناطقة
جسمانية الا ان انوار العقل الفعال فايضة عليها فلهذا
السبب قويت النفوس الناطقة على افعال غير متناهية قال
الشيخ فقد بان لك بان مدرك المعقولات هو النفس
الانسانية جوهر غير مخالط للمادة برئ عن الاجسام منفرد
الذات بالقوام والفعل وليكن هذا اخر ما يقوله في
الطبيعيات التفسير قال لما فرغ عن ذكر الدلايل اردفها
بالنتيجة وهي ان النفس الانسانية موجود ليس بجسم
ولا جسماني وهو المطلوب ولنختم هذه الجملة بذكر مسئلة
في اثبات حدوث النفس الناطقة واحتجوا عليه بان قالوا
لو كانت النفوس ازلية لكانت اما واحدة او كثيرة وهما
باطلان فالقول بازليتها باطل اما الشرطية فبديهية
واما انها غير كثيرة فلانها لو كانت كثيرة لامتاز كل
واحد منهما عن الاخر بامر ما وذلك الامر اما نفس الماهية
او داخل فيها او خارج عنها والاولان باطلان لان
النفوس البشرية متساوية في تمام الماهية والخارج عن
الماهية لازم او مفارق واللازم باطل لان الاشياء
المتساوية في الماهية يمتنع اختلافها في اللوازم والمفارق
لان التغاير بالعوارض المفارقة لا يكون الا للتغاير في
المادة ولا مادة للنفوس غير البدن ولا بدن قبل البدن

واما

واما انها غير واحدة فلانها بعد التعلق بالبدن ان بقيت واحدة
لزم ان يكون معلوم كل واحد معلوما لكل واحد وهو باطل
وان تعددت فهو محال لان التعدد بعد الوحدة من خواص
الجسم والنفس ليست بجسم فيمتنع ذلك عليها وللقايل ان
يقول السؤال قائم من وجوه الاول لم قلتم انها لو كانت
متعددة لكان ذلك لاجل اختصاص كل واحد منها بامر
فان هذا بناء على ان التعين زايد على الماهية وذلك باطل
والا لزم التسلسل السؤال الثاني لم قلتم ان النفوس البشرية
متساوية في قبول العلوم وفي تدبير الاجساد البشرية و
كل ذلك من باب الصفات والاستواء في اللوازم لا يدل
على الاستواء في الملزومات السؤال الثالث لا يجوز ان
يقع التمايز بالعوارض المفارقة قوله التمايز بالعوارض
لا يكون الا للتغاير في المادة ولا مادة للنفس الا البدن
ولا بدن قبل البدن قلنا المقدمات الثلثة ممنوعة
اما قوله الامتياز لا يكون الا للتغاير في المادة قلنا
يشكل بتغاير المواد فان ذلك لو كان بتغاير المواد لزم
التسلسل وان كان لتغاير الصفات الحالة في ذلك
المواد لزم الدور وان لم يكن لشيء من ذلك فقد حصل
التغاير لا لاجل المادة المقام الثاني لم قلتم انه لا مادة
للنفس الا البدن وما البرهان على الحصر ثم نقول
انتم تقولون ان النفس بعد مفارقة الابدان لا يمتنع

ان يتعلق ببعض الاجسام السماوية فلهذا السبب حصل
التغاير المقام الثالث هب ان الامر كما قلتم لكن لم قلتم
انه ليس قبل البدن بدون اخر وعلى هذا التقدير يكون
برهان حدوث النفس مبنيا على بطلان التناسخ وانتم
بنيتم برهان بطلان التناسخ على حدوث النفس فيلزم
الدور ثم نقول نشكل ما ذكرتم بالنفوس الهيولانية المفا
رقة فانها لا امتياز بينها في شيء من الذاتيات واللوازم
والعوارض المفارقة مع انها متعددة لا يقال امتياز كل
واحد منها عن غيره انما كان لشعوره بذاته المخصوصة
لانا نقول شعوره بذاته المخصوصة مشروط بامتياز
ذاته عن غيره فلو كان هذا الامتياز معللا بذلك الشعور
لزم الدور وهو محال ثم نقول هب انه ثبت القول
بحدوث النفس فما الدليل على فساد التناسخ قالوا
لان عند حدوث المخصوص يحدث على سبيل التناسخ
اجتماع نفسين في بدن واحد وهو محال قلنا لم لا يجوز
ان يقال النفوس مختلفة بالماهية فكان الصالح لهذه
النفس لا يكون صالحا لنفس اخرى الثاني هب ان
النفوس واحدة بالنوع لكن لم لا يجوز ان يقال النفس
التناسخية نفس حصلت في هيئات مكتسبة من العلوم
والاخلاق فهذا البدن لا يصلح الا للنفس الموصوفة
بتلك الصفة والنفس الحادثة يكون خالية عن هذه

الصفات فلا جرم لا يكون هذا البدن صالحا للنفس
الحادثة **السوال الرابع** قولكم ان حدوث البدن المخصوص
يجب لحدوث النفس فنقول هذا انما يلزم اذا كان البدن
موجبا للنفس الناطقة موجبا اما اذا كان فاعلا بالاختيار
فمن اين يلزم **السوال الخامس** لم لا يجوز ان يقال التناسخية
اولى لانها موجودة قبل حدوث البدن فهي تتعلق
بذلك البدن قبل اشكال مزاجه ويصير ذلك التعلق
مانعا من حدوث نفس اخرى **السوال السادس** هذا ايضا
وارد عليكم لان البدن عند حدوثه كان قابلا لنفس
زيد ولنفس عمرو ولان النفوس متساوية فلم فاض
على هذا البدن المعين نفس زيد دون نفس عمرو
السوال السابع لم قلتم انه يمتنع تعلق النفسين بالبدن
الواحد وهاهنا اخر الكلام في الطبيعيات

ثم يتلوه الكلام في الالهيات ان شاء
الله وحده العزيز

بسم الله الرحمن الرحيم الكلام في الالهيات

وفيه فصول الفصل الاول قال الشيخ الموجود قد يوصف
بانه واحد او اكثر وبانه كلي او جزئي وبانه بالفعل او بالقوة
وقد يوصف بانه مساوي لشئ وقد يوصف بانه متحرك او انسان
او غير ذلك لكنه لا يمكن ان يوصف بانه مساو الا اذا صار كما
ولا يمكن ان يوصف بانه متحرك او انسان الا اذا صار حسها
طبيعيا فاذا لم يصير رياضيا لم يوصف بما يجري مجرى واسطة
هذه الصفات وما لم يصير طبيعيا لم يوصف بما يجرى مجري
احدها لكنه لا يحتاج في ان يكون واحدا او كثيرا
اى ان يصير رياضيا او طبيعيا بل لانه موجود وهو صالح
لان يوصف بوحدة او كثرة وما ذكر معها فاذن الوحدة والكثرة
من الاعراض الذاتية للموجود الذي يعرض له بما هو
موجود ولولا ذلك لما كان الموجود الواحد ان يكون الا
رياضيا او طبيعيا فاذن الموجود بما هو موجود اعراض
ذاتية التفسير قال رضي الله عنه قد ذكرنا في اول الطبيعيات
ان العلوم النظرية ثلثة الالهيات والرياضيات والطبيعيات
فنقول العوارض العارضة للموجود تارة تكون عارضة
له من حيث انه موجود فقد ذكر الشيخ منها في هذا الموضع

ثلثة

ثلثة كونها واحدة او كثيرة وكونها كلية او جزئية وكونها
بالفعل او بالقوة قال رضي الله عنه اني قد اوصلتها
الى عشرين وجها وانا اعدها في هذا المقام الاول
ان يقال الموجود اما ان يكون متحيزا او حالا في المتحيز
او لا متحيزا ولا حالا في المتحيز وهذا التقسيم امر لاحق للموجود
من حيث انه موجود ان كان واجبا فهو في اول العقل يحتمل
كل واحد من هذه الاقسام الثلثة وان كان ممكنا فكذلك
وهذا يدل على ان الموجود لكونه موجود مستعد لان ينقسم
الى هذه الاقسام الثلثة الثاني ان يقال للموجود اما ان يكون
علة فقط او معلولا فقط او علة ومعلولا معا بالنسبة الى
شيئين مختلفين او لا علة ولا معلولا البتة وقد يعبر عنه
بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون مؤثرا لا يتأثر
وهو واجب الوجود او متأثرا لا يؤثر وهو الهيولى او يتأثر او يؤثر
وهو كالموجودات الروحانية فان وجودها واقع بايجاد واجب
الوجود ثم انها يؤثر في تدبير الاجسام او لا متأثرا ولا مؤثرا وقد
يعبر عنه بعبارة اخرى فيقال الموجود اما ان يكون فا
علا فقط او منفعلا فقط او فاعلا ومنفعلا معا او لا فا
علا ولا منفعلا البتة وبعبارة اخرى اما ان يعطى
ولا يقبل او يقبل ولا يعطي او يعطي ويقبل او لا يعطي ولا يقبل
ومثل هذا التقسيم مذكور في اعضاء الانسان وغيره
الثالث ان يقال الموجود اما ان يكون بالفعل من جميع

جهاته واعتباراته وذلك هو واجب الوجود والجواهر
المجردة الروحانية واما ان يكون بالقوة من كل
الجهات وذلك محال والا لكان بالقوة في كونه بالقوة
وهلم جرا وذلك محال واما ان يكون بالفعل من بعض الوجوه
وبالقوة من سائر الوجوه الرابع ان يقال الموجود اما
ان يكون كاملا او ملتفتا او ناقصا فالكامل هو الذي
حصل له ما يمكن حصوله له والملتفي هو الذي ليس له ذلك لكن
حصلت فيه قوة لو خلت عن العائق لاقتضت حصول تلك الكما
لات والناقص ان لا يحصل فيه تلك الكمالات ولا يحصل فيه
قوى يوجب حصول تلك الكمالات وقد يقال الموجود اما ان
يكون تاما او فوق التام او ناقصا او ملتفتا وقد يقال الموجود
اما ان يكون شريفا او خسيسا الخامس الموجود اما ان يكون
واحدا او كثيرا ويدخل في الواحد الهو هو والمساواة والمشابهة
والموازاة والمماثلة والمطابقة وفي الكثير مقابلاتها السادس
الموجود اما ان يكون كليا او جزئيا السابع اما ان لا يكون
له اول ولا اخر او يكون له اول واخر او لا يكون له اول ويكون
له اخر والعلماء قالوا هذه محال لان ما ثبت قدمه استحال عدمه
او لا يكون له اخر ويكون له اول الثامن الموجود اما ان يكون
بسيطا او مركبا وتمام هذا التقسيم ان يقال الموجود اما ان لا يكون
متركبا عن شيء ولا يتركب عنه شيء وهو المفرد المجرد واما ان يكون
متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما ان لا يكون

متركبا

متركبا عن شيء ويكون غيره متركبا عنه واما ان يكون عنه هو متركبا
عن شيء ولا يتركب عنه غيره وقد يقال المركب اما ان يكون تركيبه
واقعا في المرتبة الاولى او في الثانية او في الثالثة وهلم جرا التاسع
الموجود اما ان يكون واجبا او ممكنا وبطريق اخر اما ان يكون
غنيا او محتاجا وبطريق اخر الموجود اما ان يكون حقا او باطلا
العاشر الموجود اما ان يكون قديما او محدثا ويدخل فيه تفسيرا
لاول والابد والاولية والاخرية وما فيهما من الاشكالات الحادي عشر
الموجود اما ان يكون قار الذات او منقضي الذات وقد يقال الموجود اما
ان يكون باقيا في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون متغيرا
في الذات وفي الصفات وفي الاضافات او يكون باقيا في بعض هذه الاقـ
ـسام ومتغيرا في بعضها الثاني عشر الموجود اما ان يكون متناهيا
ونذكر هنا ان التناهي قد يقال على طريق السلب وقد يقال على طريق
العدل وايضا فغير المتناهي اما ان يكون في ذاته واما ان يكون في تأثيراته
الثالث عشر الموجود اما ان يكون موصوفا او صفة او لا موصوفا
ولا صفة الرابع عشر الموجود اما ان يكون مكانا او زمانا او لا يكون
كذلك لكنه يكون اما مكانيا او زمانيا واما ان لا يكون مكانا
وزمانا ولا مكانيا ولا زمانيا وهذا التقسيم شريف يحتوي على علم
كبير الخامس عشر الموجود اما ان يكون صعب الادراك او سهل
الادراك والذي يكون صعب الادراك فاما ان يكون كذلك لغاية
ظهوره وقوة نوره كما لا يقوى على ادراك الشمس اعين الخفافيش
ومن هذا الباب عجز العقول البشرية عن معرفة الحق سبحانه واما ان يكون

كذلك لغاية خفائه كما في الموجودات الضعيفة التي تكون من باب
النسب والاضافات والذي يكون اسهل الادراك كما يكون
متوسطا في القوة والضعف كالكيات والكيفيات السادس عشر الموجود
اما ان يكون موجودا موجود النظر بوجود مثاله ظاهرا او عديم النظير
وهذا التقسيم واجب الاعتراف به والا لزم الدور فعلى هذا التقدير
لا يبعد اثبات الموجود لا يشبهه شيء وبهذا الطريق يبطل القول بالحاق
الغايب بالشاهد والقول بالحسن والقبح العقليين السابع عشر
الموجود اما ان يكون حقيقي مستقل بالمعلومية او لا يكون كذلك فان
كان الاول فاما ان يكون غنيا عن محل يحل فيه وهو الذوات او محتاجا
اليه وهو الصفات واما الذي لا يكون حقيقة مستقلة بالمعلومية
فذلك هو النسب والاضافات الثامن عشر الموجود اما ان يكون
موجودا في الاعيان او في الاذهان او في الالفاظ او في الكتابة
ثم يقال والموجود في الاذهان فهو ايضا موجود في الاعيان لان
الموجود الذهني صورة جزئية ادراكية موجودة في نفس شخصية
تعينه فيكون الموجود في الذهن موجودا في العين فما الوجه
الذي به امتاز الموجود الذهني عن الموجود العيني واما الموجود في
اللفظ وفي الكتابة فذاك مجاز من القول ومعناه الالفاظ الدالة
والكتابات الدالة بسبب الوضع والاصطلاح التاسع عشر الموجود
اما ان يكون موجودا بوجود هو غيره او موجودا بوجود هو
نفسه والاول حاصل لقولنا السواد موجود والمثلث موجود
والثاني حاصل والا لزم التسلسل والموجود الذي يكون موجود

بوجود

رسط

بوجود وهو نفسه هو الوجود العشرون الموجود اما ان يكون جو
جوهرا او عرضا وقد ذكرنا هذا التقسيم في باب قاطيغورياس
وذكرنا ان ايراد هذا الباب في المنطق اجنبي وانما الموضع اللايق به العلم
الالهي فهذا مجموع الاحوال العارضة للموجود من حيث هو موجود
القسم الثاني الاحوال العارضة للموجود من حيث انه موجود
مخصوص لقولنا الموجود مساو ومفاوت فان هذا العارض انما
يعرض للموجود اذا كان كما فنقول هذا الموجود ساكن ومتحرك
فان هذا العارض انما يعرض له اذا كان جسما طبيعيا واما بيان
انحصار العلوم النظرية في هذه الثلثة فقد سبق تقديره في اول
الطبيعيات قال الشيخ والفلسفي الاولى موضوعها الموجود
بما هو موجود ومطلوبها الاعراض الذاتية للموجود بما هو موجود
مثل الوحدة والكثرة والعلية وغير ذلك التفسير قال رضي الله
عنه هاهنا مسئلتان المسئلة الاولى في بيان ان موضوع العلم
الالهي هو الموجود بما هو موجود وفيه مذهبان احدهما ان موضوعه
هو الاله سبحانه والمراد معرفة صفاته وافعاله والثاني ان موضوعه
هو العلل الاربع فنقول اما القول الاول فباطل ويدل عليه وجهان
الاول ان وجود الاله تعالى مطلوب بالدليل ولا يمكن اثباته الا في هذا
العلم فاذا كان ذلك مطالب هذا العلم امتنع ان يكون موضوعا لهذا
العلم الثاني ان هذا العلم يبحث عن الكل والجزئي والقوة والفعل
والعلة والمعلول والوحدة والكثرة وهذه الاحوال لا تعرض لذات
الاله تعالى من حيث انه هو بل تعرض من حيث انه موجود والقول الثاني

ايضا باطل بعين هذين الوجهين فالاول ان اثبات السبب مرانه بسبب
محتاج الى البرهان ولا يمكن اثباته الا في هذا العلم وما كان مطلبا من
مطالب العلم لا يكون موضوعا له ... ان هذا العلم
يبحث عن امور ليست هي من الاعراض الخاصية بالاسباب بما هي اسباب
مثل الكلي والجزئي والوجود والامكان والواحد والكثير واذا عرف
فساد هذين القسمين فنقول موضوع هذا العلم هو الموجود بما
هو موجود ... عليه امران الاول ان هذه الاحوال التي عددنا
ها مطالب في هذا العلم فيجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الامر الذي يعرض
له هذه الاحوال من حيث هو هو فاذا كان ذلك الامر ليس الا الموجود
علمنا ان موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث هو هو ... ان هذا
العلم لما لم يكن فوقه علم اخر ليس موضوعه فيه وجب ان يكون
موضوعه بينا بذاته وابين الامور هو الموجود من حيث انه موجود
فوجب ان يكون موضوع هذا العلم هو الموجود من حيث انه موجود
الثانية اعلم ان القسيمات التي ذكرناها للموجود منها ما هو
كالانواع وهي كالجوهر والكم والكيف فانه ليس يحتاج الموجود في
انقسامه اليها الى ان ينقسم قبلها الى اشياء اخر واما الانقسام الى
الواحد والكثير والكلي والجزئي والعلة والمعلول فهذا من باب
العوارض والاحوال اللاحقة والامر فيه ظاهر ... الشيخ
الموجود قد يكون موجودا على انه حاصل لشيء من الاشياء او بالفعل
امر من الامور بوجوده في ذلك الشيء مثل البياض في الثوب ومثل
طبيعة النار في النار وهذا بان يكون ذاته حاصلة لذات اخرى

وملاقاته

ع

وملاقاته له بالاسر متفرق عنه لا كالوتد في الحائط اذ له انفراد وذات
منفرد متبري عنه ومنها لا يكون هكذا التفسير ... رضي الله عنه
الموجود اما يكون حالا في غيره كقولنا البياض في الجسم او لا يكون
ويجب علينا تفسير الحلول فنقول ان كون الشيء في الشيء قد يكون
بحيث يكون حقيقة كل واحد منهما شايعة في الاخرى وبحيث يكون
الاشارة الى الاخرى تحقيقا او تقديرا مثل البياض في الثوب ومثل
طبيعة النار في النار فان ذات البياض شايعة في ذات الجسم
بحيث يكون الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى البياض وبالعكس
وقد لا يكون كذلك بل يكون ذات كل واحد منهما مباينة عن ذات الاخرى
في الاشارة لكون القيد في الحائط وكون الماء في الكوز اذا عرفت هذين
القسمين فنقول معنى الحلول لا يحصل الا في القسم الاول وذلك
لان الشيئين اللذين حالهما وصفتهما ما ذكرناه فاما ان يكون احدهما
متبوعا في الوجود والاخر تابعا له واما ان لا يكون كذلك بل يكون
كل واحد منهما غنيا عن الاخر فان كان الاول فالتابع هو الصفة والعرض
والمتبوع هو الذات والجوهر والمحل وان كان الثاني فهو كالحال في ذاتين
يكون كل واحد منهما قائما بنفسه ثم انهما يتداخلان ويتلاقيان
بالكلية وهذا وان كان امرا ممتنع الوجود لكنه حاصل بحسب القسمة
العقلية فلا بد من تلخيص مفهومه فان قيل انكم ذكرتم في تفسير
الحلول كون كل واحد منهما بحيث يكون الاشارة الى احدهما اشارة
الى الاخر تحقيقا او تقديرا فما الفائدة في قولكم تحقيقا او تقديرا
قلنا الاشارة احدهما انما يكون عين الاشارة الى الاخرى

اذا كان كل واحد منهما مشارا اليه في نفسه بحيث الحس وذلك
مثل الجسم الذي كان فيه اللون فان الجسم مشار اليه بحسب
الحس واللون ايضا كذلك فلا جرم كانت الاشارة الحسية الى الجسم
عين الاشارة الحسية الى اللون واما الذي لا يكون كذلك اعني ان لا يكون
المحل والحال مشار اليه بحسب الحس فان الذي ذكرناه لا يجري فيه
الا بحسب التقدير وتقديره ان الذي لا يكون كل واحد منهما مشار
اليه بحسب الحس اما ان يكون لاجل ان احدهما ليس كذلك او لاجل
انه ليس واحد منهما كذلك اما القسم الاول فهو على قسمين
لانه اما ان يكون المحل مشار اليه والحال لا يكون كذلك واما ان يكون
الحال مشار اليه والمحل لا يكون كذلك اما القسم الاول فهو حاصل
في الوجود فان الجسم موجود مشار اليه بالحس والصوت القائم
لا يمكن ان يشار اليه بحسب الحس فههنا الاشارة الى الجسم غير
الاشارة الى الصوت تقديرا لا تحقيقا بمعنى انه لو كان الصوت مشار
اليه بحسب الحس لكانت الاشارة الى الجسم عين الاشارة الى الصوت
القائم به فاما الثاني وهو ان يكون الحال مشار اليه والمحل غير مشار
اليه فهذا عندي ممتنع الا ان الفلاسفة يثبتون ذلك لان عندهم
الجسمية والمقدار امر مشار اليه بحسب الذات ثم انه حال في الهيولى
مع ان الهيولى ليس لها في ذاتها وضع ولا اليها اشارة وبرهان بطلانه
انما يظهر عند ابطال القول بالهيولى واما القسم الثاني وهو الشيئان
اللذان لا يكون لواحد منهما وضع ولا اشارة مع انه يكون احدهما
حالا في الاخر فهذا كما يقوله في النفس الناطقة فانها اذا اتصفت

بالمعارف والعلوم فذات النفس مجردة وتلك المعارف ايضا كذلك ثم ان تلك
المعارف حالة في النفس ومعنى الحلول هناك هو ان تلك العلوم اختصت بجو
هر النفس اختصاصا لو امكنت الاشارة اليهما لكانت الاشارة الى احدهما
عين الاشارة الى الاخر وكذلك اذا قلنا ان ذات الله موصوف بالصفات فا المراد
ذلك فان قالوا لما كان معنى الحلول ومسماه حاصلا في هذه الصورة مع انه لم
يحصل فيه ما ذكرتم من وحدة الاشارة كان الحلول لا محالة امرا مغايرا للوحدة
في الاشارة فنقول لا شك ان مسمى الحلول امر مغاير لوحدة الاشارة الا انه
لا يمكن ان يعبر عن هذا المعنى الا بهذا الطريق فقد ظهر بهذا التفصيل مرادنا من
قولنا الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى الاخر تحقيقا وتقديرا واعلم ان من
الناس من فسر الحلول بتفسير اخر فقال ثبت ان المتحيز حاصل في الحيز المعين
ولا شك ان العرض الحال في ذلك الجسم يكون ايضا حاصلا في ذلك الحيز
فانا ندرك تفرقة بديهية بين البياض القائم بهذا الجسم والبياض القائم بذلك
الجسم نعم ان هذا البياض حصل في هذا الحيز الذي حصل هذا الجسم فيه وان
ذلك البياض حصل في ذلك الحيز الذي حصل فيه ذلك الجسم والعرض فقد صدق
على كل واحد منهما انه مختص بذلك الحيز المعين الا ان الجسم اصل في ذلك
الاختصاص والعرض تابع فبهذا المعنى نقول كون العرض حالا في المحل معناه
ان كون ذلك العرض حاصلا في ذلك الحيز تبعا لحصول محله فيه ولما صار
الحلول مفسرا بهذا ثبت ان كلما كان مجردا عن الوضع والحيز فانه يمتنع كونه
موصوفا بشيء من الصفات ثم ان القائلين بهذا اعتبروا هذه المقدمة طردا
وعكسا اما الطرد فهو انهم قالوا لا شك ان نفس الانسان موصوفة بالعلوم
والاخلاق وقد ثبت ان كلما كان محلا لغيره كان جسما ومختصا بالحيز فا

جسم وايضا ثبت انه سبحانه موصوف بصفات الجلال وكل موصوف
بصفة فهو جسم ومختص بحيز ينتج انه سبحانه وتعالى كذلك واما العكس
فهو ان بقاء الصفات قالوا ثبت ان ذاته سبحانه منزهة عن الوضع والحيز
وكلما كان كذلك امتنع كونه موصوفا بشيء من الصفات ينتج انه سبحانه
غير موصوف بشيء من الصفات فهذا تمام تقرير هذا الكلام واعلم ان تفسير
الحلول بما ذكروه باطل ويدل عليه وجوه الاول ان كون الجسم حاصلا
في الحيز صفة من صفات الجسم فلو كان الحلول مفسرا بما ذكره لكان
معناه ان حصول ذلك الجسم في ذلك الحيز حصل في ذلك الحيز تبعا
لحصول محله فيه وهذا محال لانه يوجب التسلسل الثاني ان بديهة العقل
حاكمة بان الثلثة فرد والاربعة زوج وبديهة العقل حاكمة بان كون الثلثة
ثلثة وكون الاربعة اربعة ليس له وضع وحيز حتى نفسر كونهما موصوفين
بالفردية والزوجية بذلك الثالث ان ذات الله سبحانه وتعالى موصوفة
بالصفات الاضافية بالاتفاق وهذا القدر يكفي في ابطال قولهم الرابع ان الا
جسام قد يكون موصوفة بالاضافات مثل وصف الانسان بالابوة
والبنوة ولا يمكن ان يقال معنى كون الجسم موصوفا بهذه الاضافات
هو ان الاضافة حاصلة في هذا الحيز تبعا لحصول محلها فيه فثبت ان هذا
التفسير الذي ذكره باطل الشيخ والذي يكون هكذا منه ما يطرأ
على الذات الاخرى بعد تقومها بالفعل بذاتها ولا تقوم بها وهذا يسمى
عرضا ومنه ما مقارنته لذات اخرى مقارنة مقوم بالفعل ويقال له
صورة ويقال للمتقارنين كليهما محل والاول منهما موضوع والثاني هيولى
وامارة وكل ما ليس في موضوع سواء كان في هيولى ومادة او لم يكن في هيولى

ومادة

زعب

فيقال له جوهر التفسير رضي الله عنه المقصود من هذا الكلام تعريف — ومادة صح
الجوهر والعرض فنقول لما ذكر في الفصل الاول ان الشيء الذي في غيره قد يكون
شايعا كالبياض في الجسم وقد لا يكون كذلك كالقيد في الحائط والذي
يكون من هذا القسم الاول يكون على قسمين وذلك لانه اما ان يكون الحال
مقوما للمحل او لا يكون فان كان الحال مقوما للمحل سمي الحال صورة والمحل هيولى
ومادة وان كان الحال غير مقوم للمحل بل يكون المحل مقوما للحال سمي الحال عرضا
والمحل موضوعا بقي هاهنا ابحاث البحث الاول انه بقي في التقسيم قسم ثالث وهو ان يكون
الحال غير مقوم للمحل وغير متقوم به مثل ما اذا فرضنا ان موجودا مستقلا بنفسه
حل في موجود اخر مستقل بنفسه فهذا وان كان لا مثال له من الموجودات الا ان
هذا بحسب القسمة العقلية مفهوم ثالث البحث الثاني ان قولنا الحال
اما ان يكون مقوما للمحل او لا يكون بناء على تلخيص معنى المقوم واعلم ان الشيء
انا احتاج في وجوده الى غيره يسمى المحتاج متقوما والمحتاج اليه مقوما اذا عرفت
ظهر ان هذا الكلام انما يتم لو ثبت ان المحل قد يكون محتاجا في وجوده الى الحال
ومن الناس من قال ان هذا محال في العقل لان الحال يحتاج في وجوده الى وجود
محله فلو احتاج المحل في وجوده الى الحال لزم الدور وهو محال وقد ذكرنا هذا
الكلام في قاطيغورياس الجنس عنه بما يمكن ان يقال فيه فلا فائدة في الاعادة واذا عرفت — في قاطيغورياس صح
هذه المقدمة فنقول المحل جنس تحته نوعان الموضوع والهيولى والحال جنس
تحته نوعان العرض والصورة وقد عرفت انه اذا كان الشيء اعم من غيره فان
عدم ذلك الاعم اخص من عدم ذلك الاعم خص فلما كان الحيوان اعم من
الانسان كان اللاحيوان اخص من اللاانسان فان كلما يصدق عليه بانه لا حيوان
صدق عليه بانه لا انسان وليس كلما صدق عليه انه لا حيوان فلما كان

الموضوع اخص من المحل كان اللاموضوع اعم من اللامحل فعلى هذا نقول الجوهر
هو الموجود لافي موضوع وهذا يكون اعم من قولنا الجوهر هو الموجود لافي
محل لان الصورة حالة في الهيولى وهي داخلة في قولنا حالة لافي موضوع وغير
داخلة تحت قولنا موجود لافي محل اذا عرفت هذا ظهر عندك معنى قول الحكماء
الجوهر هو الموجود لافي موضوع والعرض هو الموجود في الموضوع فان قال قائل
قولكم الجوهر هو الموجود لافي موضوع باطل ويدل عليه وجهان الاول
ان هذا فاسد طردا وعكسا اما الطرد فلانه تعالى موجود لافي موضوع مع انه
ليس بجوهر اذ لو صدق سبحانه انه جوهر مع ان الجوهر مقول على ما تحته
قول الجنس لزم كونه تعالى داخلا تحت الجنس وكلما كان داخلا تحت الجنس
كانت ذاته مركبة من الجنس والفصل وكل مركب فانه ممكن فيكون الواجب لذاته
ممكنا لذاته وانه محال واما العكس فلان الجواهر الكلية جواهر مع انها صور
موجودة في الاذهان فتلك الاذهان موضوعات لها وهي حالة في تلك
الاذهان حلول العرض في المحل الثاني ان كون الشئ موجودا وصف خارج
عن الماهية بدليل انه يمكن تعقل الماهية مع الشك في وجودها ولو كان
كونه موجودا نفس تلك الماهية او جزءا منها لذلك واما كونه لافي موضوع
فهو قيد سلبي فيكون لا محالة خارجا عن الماهية اذا عرفت هذا فنقول المفهوم
من كونه موجودا لافي موضوع امر خارج عن الماهية ثم المشهور عند الحكماء
ان الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس والمقول على غيره قول الجنس يكون
داخلا في الماهية فيلزم ان يكون الخارج عن الماهية داخلا في الماهية
وذلك محال وايضا الموجود لما كان خارجا عن الماهية لم يكن جنسا له
ولافي موضوع لما كان مفهوما عدميا لم يكن فصلا فقولنا موجود لافي موضوع

ليس مركبا من الجنس والفصل فيجب ان لا يكون حد الجوهر — عن السؤالين جدا
مبني على حرف واحد وهو انه ليس المراد من قولنا الموجود لافي موضوع هو ان يكون مو
بالفعل بشرط ان يكون لافي موضوع بل المراد انه ماهية متى وجدت في الاعيان كانت
لافي موضوع اذا عرفت هذا فنقول اما الباري تعالى فانه لا يلزم ان يكون جوهرا لان
وجوده عين حقيقته وقد شرطنا في كونه جوهرا ان يكون وجوده مغايرا لحقيقته
واما الجواهر الكلية فقد اجابوا عنه بانا لو شرطنا في الجواهر ان يكون ماهية اذا وجدت
في الاعيان كانت لافي موضوع وهذه الصورة الذهنية الكلية وان كانت في الحال
موجودة في موضوع الا انه يصدق عليها انها لو وجدت في الاعيان لكانت لافي
موضوع ولقائل ان يقول ان تلك الصورة يمتنع وجودها في الاعيان فاذن
عرضيتها حاصلة في الحال وما لاجله يصير جواهر ا يمتنع عليها فيجب الحكم بانها
اعراض وايضا فبتقدير ان يصدق عليها انها لو حصلت في الاعيان لكانت لافي موضوع
ويصدق انها في الحال في موضوع فيلزم ان يكون جوهرا وعرضا معا وذلك محال
واما السؤال — فقد اجابوا عنه ايضا بناء على ذلك الاصل وهو انا بينا انه ما كان
جوهرا لانه موجود لافي موضوع بل انما كان جوهرا لانه ماهية لو وجدت في الاعيان
لكانت لافي موضوع ولم يلزم من خروج الموجودية اللاموضوعية عن تقويم الماهيات
ان يكون الاعتبار المذكور مقوما للماهيات فهذا ما قيل في هذا الموضع السؤال
وهو قوله ان هذا ليس حدا له فنقول الجوهر هو الجنس الاعلى والجنس الاعلى
لا يكون فوقه جنس اخر والا لما كان جنسا اعلى واذا لم يكن له جنس لم يكن له فصل فيمتنع
ان يكون حدا وانما الممكن في تعريفه ذكر الرسوم — الشيخ الجواهر اربعة
جوهر مع انه ليس في موضوع ليس في مادة وجوهر هو في مادة والقسم الاول ثلثة
اقسام فانه اما ان يكون هذا الجوهر هو مادة او ذا مادة او لا مادة ولا ذا مادة فالذي

هو ذو مادة وليس فيها هو ان يكون منها وكل شيء من المادة وليس بمادة فيحتاج الى زيادة
على المادة وهو الصورة فهذا الجوهر هو المركب والجواهر الاربعة ماهية بلا مادة ومادة
بلا صورة وصورة في مادة ومركب من مادة وصورة التفسير رضي الله عنه
المقصود من هذا الفصل تقسيم الجواهر الاربعة الى انواعه الاربعة وتقريره ان نقول
قد بينا ماهية الماهية وحقيقتها وبينا ان الصورة الموجودة في المادة يكون جوهرا
فنقول الجوهر اما ان يكون في مادة او يكون نفس المادة او يكون متركبا من المادة
والصورة او يكون بخلاف هذه الاقسام الثلثة اعني ان لا يكون في مادة ولا مادة
ولا متركبا عنها اما الجوهر الذي يكون في المادة فهو الصورة واما المادة فقد عرفتها
واما المتركب عن المادة والصورة فهو الجسم واما الذي لا يكون على احد تلك
الاقسام الثلثة فهو الجوهر المجرد ومن الناس من يقول هذا الجوهر المجرد ان افتقر
في افعاله الى الالة الجسمانية فهو النفس وان لم يفتقر في افعاله الى الالة الجسمانية
فهو العقل فهذا تلخيص الكلام في هذا التقسيم واعلم ان هذا التقسيم لا يتم الا بثلث
امور الاول اثبات ان الحال قد يكون مقوما للمحل فانه لو بطل ذلك لم يمكن اثبات
الجواهر الصورية الثاني اثبات ان الجسم مركب من المادة والصورة والكلام
في هذا الموضع سيأتي عن قريب الثالث اثبات ان كل مركب عن المادة والصورة
فهو جسم وهم ما اقاموا على هذه القضية حجة لان قولنا كل جسم مركب من المادة
والصورة لا يقتضي ان يكون كل مركب من مادة وصورة فهو جسم لما عرفت
ان الموجبة الكلية لا ينعكس كلية بل لنا ان نثبت ذلك على مقتضى اصول الحكماء
وذلك لان الجوهر عندهم مقول على ما تحته قول الجنس على انواعه واحد
انواعه الجوهر المجرد فيكون الجوهر المجرد داخلا تحت الجنس وكلما كان كذلك
وذاته مركبة من الجنس والفصل اذا اخذ بشرط التجريد كانا مادة وصورة

فهذا يوجب القطع بكون هذه الجواهر المجردة مركبة من المادة والصورة فثبت
بهذا انه ليس كل ما كان مركبا من المادة والصورة فهو جسم الثاني
في احكام الهيولى اعلم ان هذا الفصل يشتمل على مسائل الاولى في اثبات
ان الجسم مركب من الهيولى والصورة الشيخ الاتصال الجسمي موجود
في مادة وذلك لانه تقبل الانفصال وقبول الانفصال اما ان يكون الاتصال
لكن لا تقبل الانفصال الذي هو ضده لانه يستحيل ان يكون في ضده قوة قبول ضده
لان ما تقبل شيئا تقبله وهو موجود ومن المحال ان يكون شيء غير موجود تقبل
شيئا موجودا والضد يعدم عند وجود الضد والقابل عند وجود المقابل موجود
فقوة قبول الانفصال هي في شيء قابل للانفصال والاتصال غير الانفصال واما
فاذن الاتصال الجسماني في مادة التفسير رضي الله عنه اعلم انه يجب اولا
تلخيص محل النزاع فنقول لا شك انه في الموجودات موجودا شاغلا للحيز عند انه
الشيء اما ان يكون قائما بنفسه واما ان يكون حالا في محل اما الاول فهو المراد من قولنا
الجسم غير مركب من المادة واما الثاني فهو مذهب الشيخ ومذهب اكثر من قبله
من الفلاسفة فانهم زعموا ان هذا الشيء الممتد في الجهات الحاصل في الحيز هو
الجسمية ومحل هذه الجسمية هو الهيولى ومجموعها هو الجسم فهذا تلخيص محل النزاع
واعلم ان حجة الشيخ في هذه المسئلة مبنية على نفي الجوهر الفرد واعلم ان الجسم
المتصل شيء واحد في نفسه كما انه عند الحس واحد اذا عرفت هذا فلنذكر
هذه الحجة التي ذكرها وتقرير الكلام ان نقول ثبت ان الجسم البسيط في نفسه
شيء واحد وذلك هو المراد من كونه متصلا ولا شك انه قابل للانفصال فنقول
قابل هذا الانفصال اما ان يكون هو الاتصال او غيره والاول باطل لان القابل
يجب ان يبقى مع المقبول والاتصال [illegible] فامتنع ان يكون القابل هو الاتصال

لا يبقى مع الانفصال ٢

فلابد من الاعتراف بوجود شئ سوى الاتصال يكون قابلا لهذا الانفصال الطاري
ولذلك الاتصال الزائل وحينئذ يظهر ان الجسم مركب من شئ اخر لقبل ذلك
الاتصال وذلك هو المطلوب ولقائل ان يقول هذا بناء على ان الجسم البسيط
متصل في نفسه وهو بناء على نفي الجوهر الفرد والكلام فيه قد تقدم ثم ان سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال الجسم قبل الانفصال كان موصوفا بالوحدة وعند
الانفصال زالت الوحدة وتبدلت الاتحاد والزائل هو الوحدة والطاري هو التعدد وهما
عرضان متعاقبان على الجسم وهذا لا يقتضي كون الجسم مركبا في ذاته عن قابل
ومقبول والذي يؤكد هذا السؤال ان الجسم عند ورود الانفصال عليه ما بطل
اتصاله لان كل واحد من الجزئين بقي متصلا كما كان انما الزائل هو الوحدة فقط
وذلك تقريب ما قلناه واعلم انه قد عظم تعصب الناس لتقرير هذه الحجة وهو
ان الجسم يصح عليه ان يعدم بعد الوجود ويوجد بعد العدم وكلما كان ك
كذلك فلا بد له من مادة اما بيان المقدمة الاولى فالدليل على ان الجسم البسيط
كان قبل القسمة شيئا واحدا في نفسه ثم بعد القسمة حصل جسمان فهما
فان الجسميان الحادثان بعد القسمة اما ان يقال انهما كانا حاصلتين قبل
القسمة والاول باطل لان هاتين الجسميتين لو حصلتا قبل القسمة لكان
كل ذلك الجسم مركبا عنهما فحينئذ لا يكون ذلك الجسم قبل ورود التقسيم
عليه واحدا لكنا فرضناه واحدا هذا خلف واما القسم الثاني وهو ان يقال
هاتان الجسميتان الحاصلتان بعد التقسيم ما كانتا حاصلتين قبل
ورود التقسيم بل هما حدثتا الان فهذا يقتضي ان يقال ان تلك الجسمية
الواحدة التي كانت موجودة قبل القسمة قد بطلت والجسميتان الحادثتان
بعد التقسيم قد وجدتا وحدثتا فثبت ان الجسمية يصح عليها الحدوث

والزوال

واما بيان المقدمة الثانية وهو ان كل ما صح عليه الزوال او الحدوث وله مادة
فالدليل عليه ان كل محدث فانه مسبوق بالامكان وذلك الامكان لا بد له من
محل موجود وذلك المحل هو الهيولى وتقرير هذه المقدمة مشهور في كتب الحكمة
فهذا وجه استخرجته لتقرير دليل الشيخ ولقائل ان يقول المقدمة الاولى باطلة
وذلك لان هذا يقتضي ان يكون ايراد الفصل والقسمة على الجسم اعداما للجسمية
الاولى وايجاد الجسميتين حادثتان وذلك يوجب ان من غمس اصبعه في البحر
فقد اعدم البحر الاول واحدث بحرا جديدا وذلك لا يقوله عاقل فان قالوا انه وان
زالت الجسمية الاولى وحدثت جسميتان جديدتان لكن الهيولى باقية في
الحالتين فلا جرم لم يلزم ان يكون التفريق اعداما قلنا هذا باطل لوجهين الاول
ان الجسم حين كان واحدا فقد كان هيولاه واحده فاذا انقسم ذلك الجسم
فقد انقسمت هيولاه وايضا فاذا كان التقسيم اعداما لزم ان يكون اعداما للصور
والهيولى فيكون التقسيم اعداما مطلقا وسقط هذا العذر الثاني ان الجسم
المعين عبارة عن مجموع الهيولى المعينة والصورة المعينة فاذا بطلت تلك الصورة
المعينة فقد بطل الحد الجزئي من ماهية ذلك الجسم وبطلان اجزاء الماهية يقتضي
بطلان ذلك المركب فهذا يقتضي ان يكون تفريق البحر اعداما له وذلك لا يقوله
عاقل فهذا هو الكلام على المقدمة الاولى من الدليل المذكور فاما المقدمة الثانية
وهي قولنا ان كل ما صح عليه الحدوث والزوال فله مادة فالكلام على هذه المقدمة
قد ذكرناه في كثير من كتبنا فلا نعيده الطريق في تقرير دليل الشيخ ان يقال
الجسم متصل بالفعل ومنفصل بالقوة فكونه متصلا بالفعل ومنفصلا بالقوة
امران متغايران والشئ الواحد لا يمكن ان يكون مصدرا لاثرين متغايرين
بناء على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فلا بد ان يكون الجسم مركبا من امرين

احدهما عنده الفعل والثاني عنده القوة والاول هو الصورة والثاني هو
الهيولى وهذا الوجه ايضا قد كنت تكلفة نصرة لدليل الشيخ وهو ايضا
ضعيف جدا لانه بنا على ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد بينا ضعف
ضعف كلامهم في تقرير هذه المقدمة ثم نقول هذا ايضا وارد عليكم من
وجهين الاول ان الهيولى اما ان يكون شيئا له وجودا ولا يكون كذلك
فان لم يكن لها في نفسها وجود امتنع كونها جزءا من ماهية الجسم لان ا
لا يكون جزءا من الموجود وان كان لها في نفسها وجود فحينئذ يصدق عليها
انها موجودة بالفعل ويصدق عليها انها قابلة للصورة الاعراض وحينئذ
يرجع الكلام الذي ذكرتموه فلزوم افتقار هيولى الى هيولى اخرى لا الى
نهاية وهو باطل ان الهيولى من حيث هي هي مكون الجسمية من حيث
انها جسمية بالفعل ومن حيث انها هي القابلة للحصول في الحيز والشكل
بالقوة فهذه الجسمية شيء واحد مع انها بالفعل وجود نفسها وبالقوة
في سائر الصفات فلم لا يجوز ان يكون الجسم نفسه كذلك الطريق
في تقرير هذه الحجة ان يقال قد ثبت ان الجسم البسيط في نفسه
شيء واحد وثبت انه قابل لانقسامات لا نهاية لها بمعنى انه لا ينتهي في
الى حد الا ويقبل بعده الانقسامات وثبت انه لا يمكن خروج تلك
الانقسامات التي لا نهاية لها الى الفعل وهذا يقتضي ان الجسم لا ينتهي
في الصغر الى حد الا ويكون بعد ذلك قابلا للانقسام ولا معنى للاتصال
الا كونه واحدا مع كونه واحدا قابلا للانقسام فثبت ان الجسم يمتنع انتهاؤه
في قبول القسمة الى حد الا ويكون الاتصال باقيا وهذا يقتضي ان يقال
ان نفس ذات الجسم بدون الاتصال محال فثبت ان كونه جسما مستلزم

الاتصال

الاتصال والانفصال امران متنافيان متعاندان والشيء الواحد لا يكون مستلزما
للشيء وقابلا لنقيضه فاذن لا بد وان يكون الجسم مركبا من شيئين احدهما
الجسمية التي هي مستلزمة الاتصال والاخر الهيولى التي هي قابلة للانفصال فثبت
انه لا بد ان يكون الجسم مركبا من جزئين احدهما حال في الاخر واعلم ان هذا الكلام
ضعيف ايضا وبيانه من وجوه الاول لم لا يجوز ان يقال الجسم من حيث انه
جسم يقتضي كونه متصلا او لا القاسر فاذا ورد صار قابلا للانفصال ولا يبعد في
الشيء الواحد ان يوجب امرين مختلفين بحسب شرطين مختلفين الا ترى ان الطبيعة
توجب السكون بشرط ان يحصل حاملها في المكان الطبيعي والحركة بشرط ان يكون
حاملها حاصلا في المكان الغريب فكذا هنا الجسم اذا ترك وحده كانت جسميته مقتضية
الاتصال اما اذا وصل اليه القاسر واوجب قطعه وقسمته فانه يصير قابلا لذلك الانفصال
والانقطاع الثاني ان مداد كلامهم على ان الشيء الواحد لا يكون مستلزما للشيء مع كونه
قابلا للمعاندة وهذا ايضا وارد عليهم لان مذهبهم ان الهيولى مستلزم للجسمية وعندهم
ان الجسمية مستلزمة للاتصال ومستلزم المستلزم فالهيولى مستلزم الاتصال مع انها قابلة
للانفصال فكان الشيء الواحد مستلزم للشيء وقابل للمناقضة على اصلهم الثالث انهم
يقولون ان الجسمية مستلزمة للاتصال والهيولى قابلة الانفصال وهذا على قانونهم
محال لان الانفصال عبارة عن حصول كل واحد من القسمين بحيث يحصل لهما حيز فارغ
فهذا المعنى انما يعقل حصوله في الشيء الذي يكون له اختصاص بحيز وجهة واذا كان الامر
كذلك امتنع كونها قابلة للانفصال فان التزموا ان للهيولى لها في حد ذاتها المخصوص
حصول الحيز واختصاص بجهة فحينئذ نقول لهم لا معنى للجسمية والاتصال
الا هذا فاذا كان هذا هو الهيولى فحينئذ لا يبقى للصورة معنى ثم الحق اليه الرابع
انكم قلتم الانفصال عدم الاتصال عما من شانه ان يتصل فهذا يقتضي ان يكون الموصوف

بالاتصال والانفصال شيئا واحدا فلما كان الموصوف بالاتصال هو الجسمية وجب
ان يكون الموصوف بالانفصال هو الجسمية ولذا اسلم ان القابل للانفصال هو الجسم
فحينئذ يسقط اصل دليلكم لان مداره على ان القابل للانفصال ليس هو الاتصال
فهذا جملة ما يمكن ان يقال في تقرير هذه الحجة وقد ظهر انها باطلة على جميع الوجوه قال
رضي الله عنه الذي دل على ان الجسم يمتنع ان يكون مركبا من الهيولى والصورة
وجوه الحجة الاولى ان الجسم لو كان مركبا في ماهية من جزئين لكان كل واحد
منهما حقيقة وجود باعتباره يمتاز عن الاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يكون
كل واحد منهما من حيث انه حجما واما ان يكون احدهما حجما دون الثاني واما ان لا يكون
كل واحد منهما حجما والكل باطل فبطل القول بان يكون الجسم مركبا من الهيولى
والصورة واما انه يمتنع ان يكون كل واحد منهما في نفسه حجما وممتدا في الحيز
والجهة فلانهما لما كانا متداخلين لزم كون احد البعدين داخلا في الثاني وذلك
عندهم محال وايضا فيكون احدهما محلا للاخر فيكون الذي هو المحل جوهرا قائما
بنفسه فيكون الحجم جوهرا قائما بنفسه وهو المطلوب واما القسم
وهو ان يكون احدهما حجما دون الثاني فان قلنا انما هو حجم في ذاته هو المحل وما ليس
بحجم في ذاته هو الحال فهذا مسلم لانه يرجع حاصله الى قيام عرض بجسم وان قلنا
ان ما ليس بحجم في ذاته هو المحل وما هو حجم في ذاته هو الحال فهذا باطل لان ذلك
الذي ليس بحجم في ذاته لا اختصاص له بالحيز اصلا والذي هو حجم في ذاته فهو
مختص بالحيز وحلول ما يستلزم الحصول في الحيز فيما لا حصول له في الحيز محال واما القسم
الثالث وهو ان لا يكون لواحد من هذين الجزئين اختصاص بالحيز فعند
اجتماعهما ان لم يحدث زائد كان الحجم حاصلا مما ليس بحجم هذا خلف وان حدث زائد
وذلك الزائد حجم فحينئذ اما ان يكون الحجم حالا في الحيزين او بالعكس وقد ابطلنا

الحل

الكل فثبت ان القول بالهيولى يفضي الى هذه الاقسام الباطلة فيكون باطلا الحجة
الثانية هيولى الجسم البسيط اما ان يكون واحده او كثيره والقسمان باطلان
فبطل القول بالهيولى اما امتناع كونها واحدة فلان الجسم اذا انقسم فاما ان
يقال بقيت تلك الهيولى واحدة او ما بقيت كذلك والاول باطل والا لكنا
اذا قسمنا الماء وحصل احد الجزئين بالمشرق والاخر بالمغرب فانه يكون ذات
هذا الماء عين ذات ذلك الماء وذلك معلوم الفساد بالضرورة والثاني وهو
ان تقال الهيولى كانت واحدة عند وحدة الجسم ثم تعددت عند انقسامه
فهذا ايضا محال لان هذا العدد الحاصل بعد القسمة ما كان موجودا قبل القسمة
لانا نتكلم على تقدير ان هيولى الجسم البسيط واحده وقد حدث هذا العدد
فلزم ان يقال تلك الهيولى الواحدة قد عدمت وحدث الان عددان جديدان
من الهيولى فيلزم ان يكون تفريق الجسم اعداما للجسم الاول وايجادا للجسمين
الجديدين وذلك لا يقوله عاقل واما القسم الثاني فهو ان يقال هيولى الجسم
البسيطة ما كانت واحدة بل كان متعددا فنقول هذا يقتضي ان يكون له بحسب
كل انقسام يمكن وروده على الجسم يكون للجسم هيولى على حده
لانا بينا ان الجسم يمكن انقسامه الى قسمين فلا بد وان يكون لكل واحد من قسمية
هيولى على حده اذ لو كان هيولاه قبل القسمة واحدة بالعدد لعادت المحالات المذكورة
في القسم الاول فثبت ان القول بصحة هذا القسم يقتضي ان كل جزء يمكن
فرضه في الجسم البسيط فهيولى ذلك الجزء متميز بالفعل عن هيولى الجزء
الاخر امتيازا بالشخص والعدد ولكن الانقسامات التي يمكن فرضها في الجسم
البسيط غير متناهية فيلزم ان يكون الجسم البسيط يكون له هيوليات
غير متناهية بالعدد وذلك محال لان الصورة الحالة في كل واحده منهما

غير الصورة الحالة في الاخرى لامتناع حلول المعنى الواحد في المحلين وعلى هذا
التقدير فلكل واحد من تلك الاجزاء الممكنة هيولى بالفعل على حدة هو صورة بالفعل
على حدة فيكون كل واحد منهما متميزا عن الاخر فلزم كون هذا الجسم البسيط
مركبا من الاجزا التي لانهاية لها بالفعل وذلك محال فثبت انه لو كان الجسم
مركبا من الهيولي والصورة لكان هيولى الجسم البسيط قبل وقوع القسمة
اما ان يكون واحدة او متعددة وثبت فساد القول بهما فيلزم القطع بان
الجسم لا يجوز ان يكون مركبا من الهيولى والصورة **الحجة** الثالثة على فساد
القول بالهيولى هو ان الهيولى هو الشيء الذي يقبل الاتصال والانفصال والا
عبارة عن كون الجسمين واقعين في حيزين بحيث لا يتخلل بينهما ثالث والا
عبارة عن كون الجسمين في الحيز بحيث يتخللهما ثالث فنقول الاتصال والا
لا يعقل الا للشيء الذي يكون مختصا بالحيز وحاصلا في المكان والجهة وكلما
كان كذلك فهو جسم ومتحيز فلو كان للجسم هيولى لكان ذلك الهيولى غير
الجسم وذلك محال لكان اثبات الهيولى للجسم محال ولنرجع الى تفسير الفاظ
الكتاب اما الالفاظ المذكورة في تقرير هذه الحجة فمعلومة وان كان فيها بعض
التطويلات واما قوله في اخر الفصل وكذلك ما يتبع هذا الاتصال ويكون معه
من القوى والصور فالمراد ان هذه المادة كما انها محل لهذه الصور الجسمية
فكذلك هي محل لسائر الصور النوعية التي سيجيء شرحها بعد ذلك وكذا
محل لسائر القوى المعدنية والنباتية والحيوانية **المسئلة** الثانية في
ان الهيولى لا تعرى عن الصورة الجسمية **قال** الشيخ والمادة الجسمانية
لا تفارق هذه الصورة لانها ان فارقت فاما ان يكون ذات وضع او لا يكون
فان كانت ذات وضع وتنقسم فهو بعد جسم وان كانت ذات وضع

ربع

ولا تنقسم لذي الوضع الغير المنقسم انفراد قوام وقد ثبت استحالة هذا
في الطبيعيات وان لم يكن لها وضع وكانت مثلا مادة ذات لعينه ولكنها لا يمكن
ان تحصل الا في موضع لعينه **التفسير قال** رضي الله عنه اعلم انا لما نفينا كون الجسم
مركبا من الهيولى والصورة كان الشروع في بيان ان الهيولى لا ينفك عن الصورة
عبثا الا انا لاجل تفسير ما في هذا الكتاب نخيص هذا الكلام فنقول لو امكن وجود
الهيولى عارية عن الجسمية لكانت اما ان يكون مشارا اليها بحسب الحس او لا يكون
كذلك والقسمان باطلان فبطل القول بكون الهيولى عارية عن الجسمية انما قلنا
انه يمتنع كونها مشارا اليها لان ذلك المشار اليه بحسب الحس اما ان يكون قابلا
للقسمة او لا يكون فان كان الاول فهو جسم لا انه هيولى عارية عن الجسمية وان كان
الثاني فهو موجود مشار اليه غير منقسم قائم بنفسه وذلك هو الجوهر الفرد وقد
ابطلناه وانما قلنا انه يمتنع كونها مجردة عن الاشارة وذلك لانه عند حدوث الجسمية
في تلك الهيولى اما ان يحصل ذلك الجسم في كل الاحياز وهو محال بالبديهية او لا
يحصل في شيء من الاحياز فيكون الجسم حال كونه جسما غير حاصل في شيء
من الاحياز وهو ايضا محال بالبديهية او يحصل في حيز معين وذلك ايضا محال
لان نسبة الجسمية الى جميع الاحياز على السوية فلو حصل ذلك الجسم في حيز
معين لكان ذلك ترجيحا لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال ولقائل
ان يقول لم لا يجوز ان يقال الفاعل المختار خصصه بحيز معين لمجرد القصد والا
رادة وحينئذ يرجع الكلام في هذه المسئلة الى انه هل يصح القول بوجود
المختار ام لا ثم نقول هذه الهيولى وان فرضناها خالية عن الصورة الجسمية
كانت موصوفة باحوال اخرى واعراض اخرى وكانت الحالة توجب
حصول الهيولى في الحيز المعين لسقط اضافتها بالجسمية فاذا احدثت

الجسمية صارت تلك الحالة موجبة لحصول ذلك الجسم في ذلك الحيز المعين
وليس في هذا الكلام شيء ابعد من ان يقال الموجب لذلك الاختصاص كان
حاصلا قبل حصول الصورة الجسمية الا ان تاثيرها في ذلك المعلول كان موقوفا
على شرط وهو حدوث الجسمية ومن المعلوم انه لا يبعد ان يقال تاثير العلة
في معلولها يكون موقوفا على شرط الا ترى ان الطبيعة توجب الحركة بشرط
ان يكون الجسم حاصلا في المكان الغريب وتوجب السكون بشرط ان يكون
في المكان الطبيعي فكذا هاهنا قال الشيخ واما اذا كانت ما ثم استحال هو
العين لها ذلك الموضع لانها اذا كانت ما كانت هناك وانما ليست الصورة
الهوائية او النارية وهي ذات وضع التفسير قال رضي الله عنه هاهنا
سؤال يذكر على ذلك الدليل وهو ان يقال ان الكلية لكل عنصر مكانا طبيعيا
الا ان الجزء المعين من كل عنصر ليس له مكانا طبيعيا بل نسبته الى جميع اجزاء
حيز الكل بالسوية ثم مع هذا فقد حصل في موضع معين فاذا عقل هذا فلم
لا يعقل ان يقال ان الهيولى المجسمة يكون نسبتها الى جميع الاحيان على السوية
ثم مع ذلك تختص بحيز معين واجاب عنه بان كل صورة مسبوقة بصورة
اخرى والمادة حين كانت موصوفة بالصورة السابقة كانت مختصة
بحيز معين فلا يبعد ان يكون تلك الاحوال السابقة اسبابا لتعين الحيز
بعد حدوث هذه الصورة الحادثة بخلاف ما اذا احدثت الصورة الجسمية
ابتداء فانه لم يحدث قبل حدوثها حالة تقتضي تعيين هذا الموضع فظهر
الفرق ولقائل ان يقول نسلم انه لم يوجد قبل حدوث الصورة الجسمية
وضع وموضع يقتضي تعيين الموضع والموضع بعد حدوثها لكن لم لا يلزم
من عدم نوع واحد من الاسباب عدم المسبب فلم لا يجوز ان يقال

كان

كانت المادة موصوفة باعراض مخصوصة سوى الوضع والموضع وكانت تلك الاعراض
توجب الحصول في الحيز المعين بشرط حدوث الجسمية فما لم يبطل هذا الاحتمال
لم يتم دليلكم قال الشيخ ولو كان الهيولى يقتضي وجودها عن الوضع على نحو وجود
المعقولات والصورة ايضا غير ذات وضع بنفسها الا انها معقولة من حيث
هي صورة لكان المؤلف من معقولين وكل حاله معقولين فهو معقول غير ذي وضع
التفسير قال رضي الله عنه هذا هو الحجة الثانية على ان الهيولى لا تعرى عن الصورة
الجسمية واعلم ان هذا الكلام في غاية الخبط والاضطراب وبيانه من وجوه آ انه قال
ولو كان الهيولى يقتضي وجودا عاريا عن الوضع لكان كذا وكذا فيكون هذا الكلام ابطالا
لقول من يقول الهيولى يقتضي العراء عن الجسمية وهذا لا يقول له عاقل بل الذي يقوله
الخصم هو ان الهيولى لا يقتضي حصول الجسمية ففرق بين ان يقال الهيولى يقتضي
اللاجسمية وبين ان يقال الهيولى لا يقتضي الجسمية كما انه فرق بين ان يقال هذه
المادة يقتضي اللاوجود وبين ان يقال انها لا يقتضي الوجود فان الاول ممتنع والثاني
فكذا هاهنا ان احدا لا يقول ان الهيولى يقتضي كونها عارية عن الصورة بل يقولون انها
لا يقتضي حصول الصورة ب هو انه جعل الصورة الجسمية في المادة غير ذات
وضع وهذا ايضا فاسد لان الجسمية عبارة عن الحجمية والامتداد في الجهات فاي
عاقل يقول بان هذا المعنى شيء مجرد عن الوضع ج ان يقال اخبرنا عن مذهبك
هل الهيولى من حيث انها هي حجم ام لا فان قال انها حجم ولها امتداد في الجهات فهذا
موافقة في المعنى فانه يسمي الجسم بالهيولى وان قال الهيولى من حيث هي هي ليس
بحجم البتة فنقول اخبرنا عن الصورة فهل هي من حيث هي حجم ام لا فان قال نعم
فقد اعترف بان الصورة الجسمية حجمية وامتداد في الجهات فكيف قال هاهنا
ليست ذات وضع وان قال الصورة من حيث هي هي ليست بحجم ولا امتداد في الجهات فنقول

فالجسم عندك لا معنى له الا مجموع الهيولى والصورة والهيولى لا حجمية لها في نفسها والصورة
ايضا لا حجمية لها في نفسها فيكون الجسم على قولكم مجموع امرين لا حجمية لواحد منهما
وقد سلمت ان كل مجموع مركب عن جزئين هذا شانهما فانه لا يكون حجميا في نفسه فيلزم
على قولك ان لا يكون الجسم حجميا ولا متحيزا وذلك باطل فظهر ان هذا الفصل مختبط جدا

المسئلة الثالثة في اثبات الصور النوعية **قال** الشيخ واذا اخذت جسما لكل
اما ان يكون قابلا للتقطيع والتفريق او غير قابل فان كان قابلا فاما بعسر او بسهولة
وايضا فاما ان يكون قابلا للنقل عن موضعه او غير قابل وجميع تلك الصور وقوى
غير الجسمية **قال** مولانا رضي الله عنه مذهب الشيخ انه حصل في جسم النار معنى
يوجب الحرارة واليبوسة والخفة وكذلك القول في جميع العناصر وسمى هذه
المعاني التي توجب هذه الاحوال المحسوسة بالصورة النوعية واحتج على القول
بوجود هذه الصورة النوعية بان الاجسام اما ان يكون قابلا للاشكال المختلفة
او غير قابلة لها فان كانت قابلة لها فقبولها اما ان يكون بعسر او بسهولة
والاجسام متساوية في الجسمية ومختلفة في هذه الاحوال والمقتضي لهذه
الاحوال ليس هي الجسمية لان الجسمية معنى واحد والمعنى الواحد لا يكون علة
للاحوال المختلفة فلا بد من معنى اخر وذلك المعنى اما ان يكون حاصلا في ذلك
الجسم او مباينا عنه والمباين اما ان يكون جسما او جسمانيا او لا جسما ولا جسمانيا
ومحال ان يكون ذلك لاجل امر مباين عنه سواء كان جسما او جسمانيا او لا جسما
ولا جسمانيا فتعين ان يكون ذلك لقوة موجودة فيه وهو المطلوب هكذا
يتم هذه الحجة الا ان الشيخ حذف هذه المقدمات مع ان الكلام لا يتم الا بها
ولقائل ان يقول السؤال عن هذه الحجة من وجوه الاول لم لا يجوز ان يكون
اختصاص كل واحد من هذه الاجسام بهذه الاحوال الجسمية اما قوله

الجسمية

الجسمية معنى واحد والمعنى الواحد لا يوجب الاحوال المختلفة فنقول لا نسلم ان الـ
الجسمية معنى واحد وبيانه وهو ان الجسم ما يقبل الابعاد الثلثة والمعلوم منه
عندنا كونه قابلا للابعاد ولا يلزم من اشتراك جميع الاجسام في هذه القابلية
اشتراكها في الماهيات التي حكم عليها بهذه القابلية لما ثبت انه لا يمتنع في بداهة
العقل ان يكون الماهيات المختلفة مشتركة في اللوازم واذا كان الامر كذلك
فحينئذ لم يعلم كون الاجسام متماثلة في حقايقها ومتساوية في ذواتها
فسقط كلامكم من هذا الوجه الثاني ان الاجسام كما انها مع اشتراكها
في الجسمية مختلفة في هذه الصفات والاعراض فهي ايضا مختلفة في تلك الصور
التي زعمتم انها هي المبادي لهذه الاعراض فيجب ان يكون اختصاصها بتلك
الصور لصور اخرى فيلزم اما الدور او التسلسل والكل محال وان قلتم
بان الصورة السابقة اعدت المادة لقبول الصورة اللاحقة فلم لا تقولوا ان العرض
السابق اعد المادة لقبول العرض اللاحق وعلى هذا التقدير فلا حاجة الى اثبات
هذه الصور الثالث هب انه ثبت لكم ان هذه الاعراض المحسوسة معللة
بمعان غير محسوسة حالة في هذه المادة الا ان تلك المعاني لا يكون صورا الا
اذا كانت مقومة لموادها فما الدليل على انها مقومة لموادها فانكم ما لم تثبتوا
هذا المعنى لا تثبت كونها صورا ثم نقول القول باثبات هذه الصور باطل
على مذهبكم لانه اما ان يقال حصل في النار صورة واحدة وتلك الصورة
هي الموجبة لما فيها من الحر واليبس والخفة والاين والشكل او تثبتوا
لكل واحد من هذه الاعراض المحسوسة صورة على حدة فالاول باطل على قولكم
لان مذهبكم ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والثاني ايضا باطل لان
مذهبكم ان المادة الواحدة لا تتقوم بصورتين معا في درج واحد

القسمان ثبت فساد ما قالوه الفصل الثالث في اثبات القوى قال الشيخ كل
جسم يصدر عنه فعل دائما في العادة المحسوسة فاما ان يكون ذلك الفعل
لجسمية يصدر عنه الجسمية او لقوة فيه او لسبب من خارج ولا يجوز ان يكون ا
ن لان الاجسام لا يتساوي فيما يصدر عنها ويتساوي في جسميتها ولا يجوز ان يكو
ذلك لسبب من خارج لان اختصاص الجسم المعين لقبول الاثر المعين عن م
جلها ذلك المباين اما ان يكون اتفاقيا او يكون لان ذلك الجسم اختص بخاصية لا
صار اولى بقبول ذلك الاثر من ذلك المؤثر والاول باطل لان الاتفاقي لا يكون
دائما ولا اكثريا فكلامنا في الدائم والاكثري فبقي القسم الثاني وهو ان يكون ذلك
الجسم انما اختص بقبول ذلك الاثر عن ذلك المباين لاجل خاصية في ذلك
الجسم وتلك الخاصية معنى غير الجسمية وهي المبدا القريب لحصول ذلك الاثر
فعاد الامر الى ما ذكرنا من ان تلك الافعال المخصوصة انما ظهرت عن هذه الاجسام
لنقسم المخصوصة لمبادي موجودة فيها وهذه المبادي هي التي سميناها بالقوى ا
قال رضي الله عنه ههنا مسائل المسئلة الاولى اعلم ان عبارة الكتاب في هذه
الصورة كانت طويلة مختلطة فالتقطنا منها ما هو المقصود وهو هذا الذي
كتبناه وهو ظاهر معلوم وصفة الدعوى ان يقال كل جسم يصدر عنه
فعل لا على سبيل القسر ولا على سبيل العرض فذلك لقوة موجودة فيه
ودليله ما لخصناه وعليه سؤالات السؤال الاول لا نسلم ان الاجسام
متساوية في الجسمية وقد سبق تقرير هذا الكلام السؤال الثاني ان القسيم
لانها المذكور غير منحصر وذلك لان مذهبكم ان الجسمية حالة في محل هو هيو
اذا عرفت هذا فنقول التقسيم الصحيح ان يقال مبدا هذا الاثر الجسمية
او ما يكون حالا فيها او ما يكون محلا لها او ما يكون لا حالا فيها ولا محلا لها

والم

وانتم تركتم ذكر ما يكون محلا للجسمية والذي يدل على ان هذا القسم واجب الذكر
شكل وذلك لان الفلاسفة قالوا ان كل فلك فانه واجب الاتصاف بمقداره المعين و
فهيولى المعين وصفته المعينة ولا يقبل الخرق والالتيام والتغير والانهدام
لصفة لهم لو وجب اتصاف ذلك الفلك بتلك الاعراض المعينة لكان ذلك اما الجسمية او
حالة في جسميته او لا لهذين القسمين لا يجوز ان لا يكون الجسمية لان الجسمية معنى
واحد وهذه الاحوال غير واحدة في الاجسام ولا يجوز ان يكون لصفة قائمة لان
كانت تلك الصفة ان كانت واجبة عاد التقسيم في كيفية وجوبها ولزم التسلسل وان
ل جائزة السؤال امتنع ان يكون الصفة الجائزة الزوال علة لحصول الامر ممتنع الزوا
ولما بطلت الاقسام باثرها ثبت ان القول بوجوب اتصاف كل ذلك بقدره المعين
وصفته المعينة باطل فحينئذ قالت الفلاسفة لم لا يجوز ان يقال ان هيولى كل
نها فلك مخالفة بالماهية لهيولى سائر الافلاك ثم ان تلك الهيولى اقتضت لذا
حصول الجسمية وحصول هذا القدر المعين والوضع المعين فحصل بين جسمية ذلك
الفلك وبين مقداره المعين وشكله المعين ملازمة بهذا الطريق واذا عرفت هذا فنقول
حتمال لم يلزم من كون الفلك غير قابل الاشكال المعينة اثبات صورة نوعية فيه لا
ان يكون ذلك الحكم انما يثبت لاجل تلك الهيولى المخصوصة وايضا يجوز
ان يكون حر النار ويبسها لاجل هيولاها المخصوصة فان قالوا هيولى جميع
لقول العناصر واحدة وذلك يمنع من ان يكون كيفياتها معللة بهيولاها فنقول ا
بان هيولاها واحدة بناء على ان الكون والفساد ضعيف على ما بيناه ذلك في سائر
الكتب السؤال الثالث ان يقول لما كان الاجسام بعد اشتراكها في
الجسمية مختلفة في هذه الاعراض فكذلك مختلفة في الصور التي هي مبادي
لهذه الاعراض فيلزمكم تعليل هذه الصور بصور اخرى ويلزم التسلسل

وقد سبق تقرير هذا الكلام **السؤال** الرابع لم لا يجوز ان يكون ذلك تخصيص الفاعل
المختار قوله ان هذا يكون اتفاقيا والاتفاقي لا يكون دائما ولا اكثريا قلنا ان كان مرادكم
من هذا الاتفاقي هو انه تعالى تخصيص بعض هذه الاجسام بصفات مخصوصة لا للموجب
فلم قلتم بان ذلك محال وعند هذا لا بد وان يرجعوا الى كلامهم المشهور الذي يعولون عليه
في مسئلة حدوث العالم ومباحث تلك المسئلة قد استقصيناها في الكتب الطويلة **السؤال**
الخامس هب انا سلمنا لكم وجود هذه القوى لكن لا يجوز ان يقال واجب الوجود فياض
لذاته وانما يتخصص فيض العالم بسبب تخصيص القوابل وهذه القوى الجسمانية
يكون معدات ومخصصات فاما المؤثر الحقيقي والموجد الحقيقي فليس الا واجب الوجود
وعلى هذا التقدير لا يكون شيء من القوى الجسمانية مؤثرا واعلم ان مذهب المحققين من
الحكماء ليس الا ذلك **المسئلة** الثانية في تفسير القوة اعلم ان الشيخ لما بين ان هذه الاجسام
انما يصدر عنها الافعال المخصوصة لمبادي فيها غير الجسمية قال وهي القوى فان
هذا معنى اسم القوى واعلم انه قال في سائر كتبه القوة مبدا التغير من اخر في اخر من حيث
انه اخر والمراد من هذا الكلام ان مذهبه ان الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا فالمؤثر
شيء والقابل شيء اخر فلهذا السبب قال القوة مبدا التغير من اخر في اخر واما قوله
من حيث انه اخر فهو جواب عن سؤال يذكر فيقال اليس ان الطبيب يعالج نفسه
فاجاب عنه بانه يعالج بنفسه ويقبل العلاج ببدنه فالانسان وان كان شيئا
واحدا الا ان المعالج منه احد جزئيه والقابل للعلاج هو الجزء الثاني فزال السؤال
ولقائل ان يقول التعين انما يصدق حيث حصل ذلك الشيء بعد العدم وليس
شرط القوة المؤثرة ان يكون كذلك الا ترى ان المقدار المعين لكل فلك والشكل
المعين لكل فلك والوضع المعين لكل فلك مقتضى طبايعها النوعية فتلك الطبيعة
قوة او جبت هذه الاثار مع ان هذه الاثار ليست من جنس التغيرات فانها باقية

رف

دائمة ازلا وابدا عندهم من غير تغير ولا تبدل **المسئلة** الثالثة في اقامة الحجة على اثبات
الطبيعي **قال** الشيخ ولان كل جسم يختص كما قلنا باين وكيف وسائر ذلك وبالجملة
بحركة وسكون فذلك اذن له لاجل قوة هي مبدا التحريك الى تلك الحالة وهذا اسم
الطبيعة **التفسير قال** رضي الله عنه انه ذكر في اول الطبيعيات ان الطبيعة عبارة عن
قوة توجب حركة ما هي فيه وسكونه بالذات وهذا المعنى كان في ذلك الموضع جاريا مجرى
شرح الاسم اما هاهنا اقام الدلالة على ان كل اثر يصدر عن جسم لا على سبيل القسر ولا
على سبيل الغرض فانه يجب ان يكون تلك القوة موجودة فيه فحينئذ يلزم منه
ان تكون هذه الاجسام ساكنة في احيازها الطبيعية ومتحركة في احيازها الغريبة
لا بد وان يكون لقوى موجودة فيها فصار ذلك الذي ذكره في اول الطبيعيات على
سبيل الوضع والمصادرة مبينا هاهنا بالحجة **المسئلة** الرابعة في اثبات ان لكل
حركة غاية معينة **قال** الشيخ ولان كل مبدا حركة اما ان يتوجه بها نحو شيء جهة
محدود او يتوجه نحو دور تحفظه او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة والمتوجه طبع
نحو شيء محدود دائما بالطبع او بالارادة او بالقسر والقسر ينتهي الى ارادة او ذلك
وكل منتهى اليه مطلوب بطبع المتحرك او ارادته او طبع القاسر او ارادته وكل لها
ليس هو كمال لذلك المريد او المطبوع وخروج الى الفعل في مقولة يصير عند حصو حقيقة
ولحدا المعدوم اما الطبيعي فكمال طبيعي واما الارادي فكمال ارادي مظنون او با حقيقي
وكل حركة نحو دور فانها انما تنسب الى مبداها الاول لكانت لكمال ما هو حيز
او مظنون وكذلك الحافظ واما القسم الثالث فمحال لان الارادة لا تتحرك
الا نحو مفروض والطبيعة لا تتحرك الا الى غاية محدود وذلك لانها لو تحركت الى
اي كيف اتفق فليس مميز لعنده من غيره لم يكن بان يتحرك نحو كيفية اولى
بان لا يتحرك فاذن كل حركة نحو غاية **التفسير قال** رضي الله عنه اعلم

ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وطريق الحصر ان يقال كل حركة فلا بد
لها من مؤثر وذلك المؤثر اما ان يكون قوة موجودة في ذلك المتحيز او شيئا
مباينا عنه فان كان الاول فاما ان يكون تلك القوة تحرك بذاتها لا على سبيل الا
وهي الطبيعية او بالاختيار وهي الارادية واما المؤثر المباين فهو القسر فثبت
ان كل حركة فهي اما طبيعية او ارادية او قسرية وايضا فكل حركة فهي اما
او مستديرة اذا عرفت هاتين المقدمتين فنقول كل حركة فلا بد وان يكون متو
الى غاية معينة ترجيحا للممكن من غير مرجح وهو محال وان كانت ارادية فلا بد وان
يكون الحركة الى ذلك الجانب المعين ارجح عند ذلك المريد من الحركة الى
الجانب الاخر اذ لو لم يكن كذلك لكان حصول هذه الحركة الى هذه الجهة
دون سائر الجهات رجحان لاحد طرفي الممكن على الاخر من غير مرجح وهو محال
واما الحركة المستديرة فالقول فيها ما ذكرناه في المستقيمة بعينها سواء
فرضت طبيعية او قسرية او ارادية ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب
اما قوله ولان كل مبدا حركة فلا يخلو فاعلم ان كل قوة محركة فهي اما ان تحرك
مستقيمة او مستديرة فان كان الاول فاما ان تحرك حركة الى غاية معينة
الاول غاية معينة والاقسام ثلثة احدها القوة التي تحرك حركة مستقيمة
الى غاية معينة وثانيها القوة التي تحرك حركة مستديرة وثالثها القوة
التي تحرك حركة مستقيمة لا الى غاية معينة محدودة فهذا هو تفسير قوله
كل مبدا حركة فاما ان يتوجه بها نحو شيء محدود او يتوجه نحو دور
او يتوجه لا الى غاية على الاستقامة ثم انه لما ذكر هذه الاقسام الثلثة اراد
ان شرح احوال كل واحد من هذه الاقسام فبدا بالقسم الاول وهو الذي
تحرك حركة مستقيمة الى غاية معينة وبين ان القوة التي هذا شانها

اما ان يكون طبعا او ارادة او قسرا وقد ذكرنا وجه الحصر فيه ثم قال
والقسر ينتهي الى ارادة او طبع والامر كما قال والا لزم استناد كل قسر
الى قسر آخر اما على سبيل التسلسل او الدور وهما باطلان ثم بين
ان ذلك الحد الذي هو نهاية تلك الحركة المستقيمة الصادرة عن
الطبع او الارادة او القسر وجب ان يكون مطلوبا بالذات لتلك
القوة لما حركت ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين وجب ان يكون
الوصول الى ذلك الحد المعين مطلوبا بالذات لتلك القوة المحركة
ثم بين ان الوصول الى ذلك الحد يقتضي خروج امر من القوة
الى الفعل وانتقال امر من العدم الى الوجود وكل ما كان كذلك وجب
ان يكون كمالا ولما ذكر ذلك قال اما الطبيعي فكمال طبيعي واما الارادي
فكمال ارادي مظنون او بالحقيقة وهذا ظاهر وانما قال مظنون
او بالحقيقة وذلك لان الحيوان ما لم يعتقد في امر من الامور ان
وجوده خير من عدمه فانه لا يقصد تكوينه ثم ان ذلك الاعتقاد
ان كان مطابقا كان ذلك الشيء خيرا حقيقيا وان كان غير مطابق
كان ذلك خيرا مظنونا ولما تكلم في الحركة المستقيمة شرع بعده
في الحركة الدورية فقال وكل حركة نحو دور فانها اذا نسبت
الى مبداها الاول كانت لكمال ما سوا كان خيرا حقيقيا او
مظنونا وكذلك الحافظ وهذا ظاهر ثم قال واما القسم الثالث
فمحال لان الارادة لا تتحرك الا الى غاية محدودة وهنا اعاده للدعوى
ثم احتج عليه بان قال انها ان تحركت الى اي كيفية اتفق
لم يكن بان تتحرك نحو كيفية اولى بان لا تتحرك او بان تتحرك اخرى

ولما كان ذلك باطلا ثبت انه لابد لكل حركة من غاية معينة قال الشيخ العبث حركة نحو غاية للمحرك الارادي القريب ليس نحو غاية لمحرك فكري لعدنان الذي يعبث تخيل عرضا للعبث فيشتاق اليه من حيث التخيل واما اذا قيل للعبث انه ليس لغرض فمعناه انه ليس لغرض عقلي والعابث فحركته القريب هو تحرك عضل اليد وتحرك الى غاية ما لتلك القوة عندها يقف والى غاية ما اخرى للتخيل المستعمل للشوق وليس بغاية عقلية التفسير قال رضى الله عنه لما بين في الدليل ان كل فاعل لابد له في فعله من عرض وغاية اورد على نفسه سوال الافقال الامر بالعابث فانه فعل اختياري وليس له فيه غاية وغرض والجواب عنه انا بينا ان الفعل الاختياري مبداء القريب القوة الموجودة في العضلات المحركة للاعضاء وقبلها القوة الشوقية وهي الغريزة في جذب المنافع او في دفع المضار وقبل هذه القوة الشوقية تصور ان ذلك الفعل نافع او ضار اما تصورا حاصلا على سبيل المفكر العقلي او حاصلا على سبيل التخيل الحيواني الاتفاقي فهذه المراتب الثلثة لابد منها وقد شرحناها فيما تقدم اذا عرفت هذا فنقول الحركة الواقعة على سبيل العبث فاعلها القريب هو القوة الموجودة في العضلة ولاشك ان تلك القوة المحركة ايصال الجسم الى ذلك الحد المعين فقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة واما المرتبة الثانية وهي القوة الشوقية فما لم تحصل هذه الارادة وهذا الشوق الى تلك الحركة الواقعة على سبيل العبث لان تلك الحركة لا توجد فغاية هذا الشوق المعين والارادة ايصال

ايصال ذلك الجسم الى ذلك الحد المعين فقد حصلت الغاية بالنسبة الى القوة المحركة واما المرتبة الثالثة وهي المبدا البعيد وهي اعتقاد ان ذلك الفعل نافع او ضار فهذا ايضا لابد منه وقد عرفت ان هذا الاعتقاد تارة يكون فكريا عقليا واخرى يكون تخيليا ومبداء الفعل العبثي في اكثر الامور هو هذا الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد الفكري فيكون حصول هذا الفكر العبثي الى الحد المعين غاية الاعتقاد التخيلي ولا يكون غاية الاعتقاد الفكري الا ان الحاصل ها هنا الاعتقاد التخيلي لا الاعتقاد الفكري فثبت بما ذكرنا ان الفعل العبثي لم يحصل ايضا الا لغاية معينة قال الشيخ موجبات الاشواق التخيلية غير مضبوطة في الامور الجزئية ولا ايضا صحيحة الارتسام في الذكر حتى اذا رجع التخيل والذكر صادف عرضا ما فعل وداعية اليه ثانيا ومن اسباب تلك العادة فان المعتاد يشبهه اذا سنح للخيال ادنى مذكر من مناسب او مقابل وبالجملة شي ذي نسبة فاذا كان العقل منصرفا عن ضبط ذلك الى امور اخرى حسية او فكرية اختلس التخيل فيما بين ذلك اختلاسات يتعذر على الذهن مصادفة السبب فيه فكانت نسبته اياه الى العبث اشد التفسير قال رضى الله عنه قد ذكرنا ان هذا الفعل العبثي مبداء القريب هو القوة الموجودة في العضلات فلاشك ان هذا المبدا حاصل واما المرتبة الثانية وهي الارادة والشوق الى الفعل فللقايل ان يقول لانسلم ان هذه الارادة حاصلة وما الدليل على ان الفعل العبثي قد حصل فيه هذا الشوق والارادة فنقول ان هذا الشوق والارادة حاصلة في الفعل

العبثى فان الانسان يعلم بالضرورة انه مالم يحصل فى قلبه داعيه وميل
الى تحريك اليد بذلك العبث فانه لا يحصل تلك الحركه واما المرتبه الثالثه
وهو اعتقاد ان ايجاد ذلك الفعل اولى من تركه فهذا ايضا حاصل وهذا
الاعتقاد هو الموجب المرتبه الثانيه التى هى الشوق الا ان هذه الاعتقادات
سريعه الطريان والزوال وموجباتها امور غير مضبوطه وتقدير
ان يكون مضبوطه الا ان الانسان ينساها سريعا ولا يبقى ذكرها فى
الذهن ولهذا المعنى قال فى الاشارات حضور ذلك التصور شى
والعلم بذلك الحضور شى آخر وبقا اثر ذلك الحضور فى الذهن شى
آخر ولا يلزم انكار المرتبه الاولى لفقدان المرتبتين الاخيرتين
ثم ذكر ان من جمله الاسباب الموجبه لحصول ذلك الشوق
الاعتياد فان الانسان اذا اعتاد شيا فكما ذكره اشتهاه ومن
جمله الاسباب ان العقل ربما كان مشغولا بمهم من المهمات فحينئذ
لا تقوى على ضبط القوه المتخيله وحينئذ تطالع القوه المتخيله بما
من الصور المخزونه فى خزانه الخيال فيحصل حينئذ اعتقاد ان ذلك
الفعل نافع او لذيذ فثبت بمجموع ما ذكرنا ان الفعل العبثى لم ينفك
عن غايه وغرض الفصل الرابع فى احكام العلل والمعلولات وفيه
مسائل المسله الاولى فى حد السبب قال الشيخ السبب هو كل
ما يتعلق به وجود الشى من غير ان يكون وجود ذلك داخلا فى وجوده
او متحققا به وجوده قال رضى الله عنه المراد منه انه اذا افتقر
وجود شى بشى آخر ولم يكن وجود الشى الاول جزا من وجود الثانى
ولا سببا لوجود ذلك الثانى فان ذلك الثانى يكون سببا لذلك

لذلك الاول وحاصل الكلام يرجع الى انه اذا كان شيا علة لمعلول فانه
يجب ان لا يكون ذلك المعلول جزا من ماهيه تلك العله ولا سببا لوجود
تلك العله والا لزم الدور وقال فى كتاب الحدود العله كل ذات
وجود ذات اخرى انما هو بالفعل من وجود هذا بالفعل ووجود هذا
بالفعل ليس من وجود ذلك بالفعل واعلم انه ايضا اشارة الى بيان
ان الدور ايضا غير جائز فى العلل قال رضى الله عنه هذا القول الذى
ذكره فى هذا الكتاب فاسد وذلك لان حاصله يرجع الى امتناع تعليل
كل واحد من الشيئين بالاخر الا ان هذا حكم من احكام العلل وانما يشار
اليها بعد معرفه ماهيه العله فكيف يجعل جزو التعريف العله واذا
ثبت هذا وجب اسقاطه وحينئذ يبقى مجرد قوله السبب هو كل ما
يتعلق به وجود الشى الا ان هذا القدر ايضا مختل لان لفظه التعلق
لفظه مجمله مشتركه بين امور كثيرة ومثل هذا اللفظ لا يجوز استعماله
فى التعريفات واما التعريف المذكور فانه يجب ان يسقط عنه امتناع
الدور وحينئذ يبقى مجرد قوله العله كل ذات وجود ذات اخرى منه
ويصير حاصل الكلام انه ابدل لفظه العله بلفظه من وهذا باطل من
وجهين الاول ان ابدال لفظ بلفظ ليس من باب التعريفات الحقيقيه
الثانى ان لفظه من مشتركه بين ابتدا الغايه وبين التبعيض وبين
التبيين على ما هو مذكور فى النحو ولا يمكن حمله فى هذا الموضع الا على
ابتدا الغايه ثم ان ابتدا الغايه اقسام كثيرة كالابتدا من الزمان ومن
المكان ومن القابل ومن الموثر فلا شك ان المراد ها هنا ليس الا الابتدا
من الموثر فيصير هذا التعريف ابدالا للفظه موضوعه لمعنى معين

بلفظ مشترك بين مفهومات كثيرة ومعلوم ان ذلك باطل والاقرب
عندى ان يقال قد سمعت ان هاهنا علة صوريه وهى جزو الشى الذى
يجب حصول الشى عند حصوله وعلة ماديه وهى الجزو الذى به يحصل
امكان الشى وعلة فاعليه وهى التى موثرة فى وجوده وعلة غايه وهى التى
لاجلها الشى والقدر المشترك بينهما انه الذى يحتاج اليه الشى واعلم
ان حاجة الشى الى غيره قد يكون فى ماهيته وهو احتياج الشى الى
جزوه الصورى وجزوه المادى وقد يحتاج فى وجوده فقط وهو السبب
الفاعلى والغائى والقدر المشترك بين الكل هو قولنا انه محتاج اليه فان
قيل فالشرط ايضا محتاج اليه قلنا الشرط فى الحقيقه عباره عن جزو
العله ونحن فى هذا الموضع لا نفرق بين العلة التامه وبين جزو العلة
المسئلة الثانيه فى حصر الاسباب فى الاربع المذكوره قال الشيخ
فمنه سبب معد ومنه سبب موجب فاذن كل سبب شرط والشرط
اما ان يكون موجبا او غير موجب والذى ليس بموجب فهو اما ان
يكون قابلا للوجود او لا يكون قابلا فان لم يكن قابلا للوجود ولم يكن
جزو شرط يوجب الموجود فلا حاجة اليه التفسير قال رضى الله
عنه هذا الفصل كالمدليس على هذا الكتاب وبعد ان يكون كلام
الشيخ وبالجمله فليطلب تفسيره من غيرى قال الشيخ كل سبب
اما ان يكون جزوا مما هو سببه او لا يكون فان كان جزا فاما ان يكون
جزا وجوده بانفراده يعطى الفعل لما هو جزا له او يكون جزا وجوده ؟
بانفراده يعطى الفعل لما هو جزا له او يكون جزا وجوده بانفراده يعطيه
القوه والذى يعطيه القوه او يكون ما به الشى بالقوه وفيه قوه الشى

هو مادته وهيولاه والاخر الموجب له فهو من الاسباب الموجبه وتسمى
صوره والذى ليس بجزو منه اما ان يكون نسبته لقوام ذلك الاخر
مباينة ذاته او مواصلة ذاته والذى هو مواصلة ذاته تسمى موضوعا
والذى هو مباينة ذاته فاما ان يفيد وجود ذلك المباين بان يكون
لاجله وهو الغايه او لا يكون كذلك وهو الفاعل فالاسباب اذن خمسه
مادة وموضوع وصوره وفاعل وغايه لكن المادة والموضوع يشتركان
فى ان كل واحد منهما فيه قوه وجود الشى وان افترقا فى ان احدهما
جزو والاخر ليس بجزو فوجب ان يوجد الشى الواحد وهو الذى
فيه الوجود فيكون الاسباب اذن اربعه ما فيه وما به وما منه
وما له التفسير قال رضى الله عنه انى حذفت الفاظ هذا الفصل
ومع ذلك فهذا الذى كتبته طويل وحاصل الكلام ان يقال الذى يحتاج
الشئ فى نفسه اليه اما ان يكون جزو ماهيته او لا يكون فان كان
الاول فاما ان يكون هو الجز الذى به يكون الشى بالقوه وهو المادة
او بالفعل وهو الصوره وان كان الثانى فاما ان يكون به الشى
وهو الفاعل او لاجل الشى وهو الغايه فهذا حاصل هذا الكلام واعلم
ان الحق ان العلة الغايه قسم من اقسام العلة الفاعليه وذلك لان
قدره الانسان وساير الحيوانات قدره على الصدين فانه يمكنه
الفعل والترك ويمكنه الحركه الى هذه الجهه والى تلك الجهه الاخرى
فقدرته صالحه لجميع هذه الامور قبل اتصاف القصد المخصص
والشوق المرجح اليها يمتنع صدور فعل معين منها والا لزم الرجحان
لا لمرجح وهذا محال فاذا اتصاف القصد الخاص الى تلك القدره فحينئذ

يصير تلك القدرة مبدا لذلك الفعل المعين فاذا عرفت هذا فنقول
تلك القدرة قبل انضاف ذلك القصد اليها ما كانت مبدا لذلك
الفعل المعين فهذا القصد المعين علة فاعلية لحصول تلك المبدايه
المعينه فثبت ان العلة الغاية قسم من اقسام العلة الفاعلية المسئلة
الثالثه في بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود الفعل قال الشيخ
السبب الفاعل لما يحدث ليس للحادث من حيث هو حادث
من كل جهة لان الحادث له وجود بعد ان لم يكن وكونه بعد ما لم يكن
ليس بفعل فاعل انما ذلك الوجود هو المتعلق بغيره ولكن لزم نفسه
ان لم يكن التفسير قال رضي الله عنه الاثر اذا حدث بعد ان لم
يكن فله امور ثلثه احدها الوجود الحاصل في الحال والثاني العدم
السابق والثالث كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم اذا عرفت
هذا فنقول الفاعل لا تاثير له في العدم السابق لان ذلك العدم نفي
محض وسلب صرف والاثر الواقع امر ثابت فالقول بان هذا الاثر
الثابت هو عين ذلك العدم الصرف محال وايضا الفاعل لا تاثير له
في كون هذا الوجود مسبوقا بذلك العدم لان هذا الوجود متى
حصل فانه يجب لذاته ان يكون مسبوقا بالعدم وما بالذات لا يكون
بالغير ولما بطل هذان القسمان ثبت انه لا تاثير للفاعل الا في الوجود
فقط هذا القدر هو المذكور في الكتاب والمقصود منه ان دوام
الفعل بدوام الفاعل لا يقدح في كون الفعل فعلا وكون الفاعل فاعلا
وذلك لانه لما ثبت انه لا تاثير للفاعل البته الا في اعطا الوجود لا يكون
في ذاته ممكن الوجود فهذا الحال لا يختلف باختلاف كون ذلك الفعل

داما

دو

داما او محدثا فوجب ان يمنع دوام الفعل بدوام فاعله المسئلة
الرابعة في بيان ان العلة الموجبة لا بد وان يكون موجودة حال وجود
المعلول قال الشيخ اذا كان الوجود متعلقا بالغير فيستحيل ان يكون
وجود اعني علة لست بعلل الوجود يكون مع الوجود على ترتيب
يفضي لا محالة كما علمت بها به عند الاسباب الاول التفسير قال
رضي الله عنه هذه المسئلة اشرف مسايل باب العلة والمعلول
وعليها مدار البرهان المذكور في اثبات واجب الوجود وبيانه
انا لو جوزنا ان يكون المتاخر بالزمان معلولا لما هو متقدم له
بالزمان فحينئذ يمكن ان يقال علة وجود هذه الممكنات الحاصلة
في الحال امور سابقة عليها وعلة تلك الاشيا امور اخرى سابقة
عليها وعلى هذا الترتيب لا الى الاول وحينئذ يفسد باب اثبات
واجب الوجود لان القول بحوادث لا اول لها لما كان عند الفلاسفة
باطلا فلعل المقتضى لكل حادث اخر لا الى اول وعلى هذا التقدير
فلا حاجة الى اثبات واجب الوجود واما المتكلمون فلما كان
القول بحوادث لا اول لها باطلا عندهم لا جرم تخلصوا عن هذا
السوال وقالوا لا بد من انتهى الحوادث الى الحادث الاول
وذلك الحادث الاول لا بد له من فاعل قديم واما الفلاسفة فلما
تعذر عليهم دفع هذا السوال بهذا الطريق ذكروا طريقا اخر
فقالوا العلة الموجبة يجب ان يكون موجوده مع المعلول في الزمان
ولو تسلسلت العلل والمعلولات الى غير النهاية لزم كونها باسرها
موجودة دفعة واحدة وذلك محال عندنا المجوز عندنا كون

كل واحد من الحوادث مسبوقا بغيره سبقا زمانيا لا الى اول فثبت
ان الفلاسفة لا يمكنهم اثبات واجب الوجود الا بالبنا على هذا الاصل
فنقول الذي يدل على صحة هذا الاصل ما ذكره الشيخ وهو انه اذا
كان وجود هذا الاثر متعلقا بذلك الموثر فمن الممتنع ان يحصل
وجود هذا الاثر متعلقا بوجود ذلك الموثر في الحال بل عندنا انه
متعلق بوجود ذلك الموثر في الماضي فان ادعيتم انه ليس الامر كذلك
فهذا الدعوى عين المتنازع فيه فنقول يجب علينا تتميم هذه الحجة
بحيث يسقط عنه هذا السوال وتقريره ان نقول تاثير الموثر
في وجود الاثر اما ان يحصل حال وجود الاثر او لا حال وجوده فان
كان الاول وجب ان يكون موجودا حال وجود الاثر لان كونه موثرا
في الحال مع انه لا حصل في الحال محال وان كان الثاني فحينئذ يصدق
في الزمان الماضي انه حصل التاثير وصدق فيه انه لم يحصل الاثر
فحينئذ يلزم ان يقال انه حصل التاثير مع عدم الاثر وهذا محال
لوجوه **الاول** انه لو كان الامر كذلك لكان التاثير مغايرا للاثر
فحينئذ يكون التاثير في ذلك التاثير زايدا عليه ولزم التسلسل
الثاني انه اذا كان حصول التاثير متقدما بالزمان على حصول
الاثر كان حصول التاثير الثاني في ذلك التاثير الاول متقدما عليه
ايضا بالزمان فلما كانت مراتب هذه التاثيرات غير متناهية لزم
ان يكون كل موثر متقدما على اثره بازمنة غير متناهية وهو محال
الثالث ان التاثير نسبة بين وجود الاثر وبين وجود الموثر
وحصول النسبة مشروط بحصول كلي المنتسبين فالقول بحصول

هذه النسبة مع عدم احد المنتسبين يكون باطلا **الرابع**
ان الاثر قبل زمان وجوده معدوم فيكون العدم الاصلي الاولي باقيا
كما كان ومتى كان الامر كذلك كان ذلك الزمان مساويا لساير
الازمنة المتقدمة فكذا في هذا الزمان فثبت بهذا البرهان القاهر
ان العلة الموجبة لا بد وان يكون موجودة مع المعلول اذا ثبت
هذا الاصل فنقول لو تسلسلت الاسباب والمسببات الى غير
النهاية لكان المجموع موجودا دفعة واحدة الا ان ذلك محال لانا بينا
بطريق التطبيق ان كل جملة لها ترتيب في الوضع كالابعاد وفي الطبع
كالعلل فدخول ما لا نهاية له فيه محال وهو المراد من قول الشيخ في هذا
الفصل ان هذا الترتيب يقتضي لا محالة نهاية عند الاسباب الاول كما
علمت فقوله كما علمت اشارة الى دليل التطبيق

الفصل الخامس

في الوجود وبيان انقسامه الى الجوهر والعرض وفيه مسائل

المسئلة الاولى في ان قول الموجود على ما تحته بالتشكيك **قال الشيخ**
الموجود يقال بمعنى التشكيك على الذي وجوده لا في موضوع وعلى
الذي وجوده في موضوع **التفسير** قال رضي الله عنه اللفظ
المشكك هو اللفظ الدال على معنى واحد مشترك فيه بين
جزئيات كثيرة بشرط ان يكون حصول ذلك المعنى في بعض
تلك الجزئيات اولى من حصوله في البعض فاذا قلنا ان لفظ الموجود
كذلك وجب علينا بيان امرين احدهما ان المفهوم من كون الشيء
موجودا مفهوم واحد في جميع الموجودات والثاني ان ذلك
المفهوم بالجوهر اولى منه بالعرض اما المطلوب الاول فاعلم ان

من الناس من قال لفظ الموجود واقع على الواجب وعلى الممكن
وعلى الجوهر وعلى كل واحد من الاعراض بالاشتراك اللفظي فقط
وليس هنالك مفهوم مشترك واتفق الحكما على ان لفظ الموجود
يفيد معنى واحداً في جميع الاقسام للموجودات ويدل عليه وجوه
الحجة الاولى ان بديهة العقل حاكم بان مقابل السلب شئ واحد
وهو الايجاب فلو لم يكن الايجاب مفهوما واحداً لما كان الامر كذلك
الحجة الثانية ان الموجود مورد التقسيم الى الواجب والممكن وكلما
كان مورداً للتقسيم الى قسمين فانه مشترك بينهما فالموجود امر مشترك
بين الواجب والممكن الحجة الثالثة المفهوم من الموجود امر ثابت مع
تغير الاعتقاد في كونه واجبا وممكنا وكلما كان ثابتا مع قسمين فهو
مشترك بينهما فالوجود مشترك بين الواجب والممكن الحجة الرابعة
الحكم على الوجود بانه غير مشترك نعم جميع الموجودات ولو لم الوجود
مفهوما واحداً لم يكن الحكم عليه متنبا ولا لكل الموجودات الحجة الخامسة
كان البديهة حاكم بان المعقول من الجوهرية والعرضية والجسمية
والسوادية والبياضية ليس مفهوم واحد فكذلك هي حاكم بان المفهوم
من الموجودية مفهوم واحد فان جاز تكذيب البديهة في هذا الحكم
فليجز تكذيبها في الحكم الاول الحجة السادسة لو ان انسانا انشا قصيدة
وجعل لفظا مشتركا قافية لابيات كثيرة تحت معان مختلفة لم يقل احد
بان هذه القافية متكرر ولو جعل لفظ الموجود قافية لابيات كثيرة
يحكم كل انسان سليم العقل بان هذه القافية متكررة وذلك يدل على
ان الفطرة السليمة شاهدة بان المفهوم من الوجود امر واحد في الكل

الحجة

الحجة السابعة لو كان لفظ الوجود لا يفيد فايدة واحدة بل يفيد فوايدا
مختلفة لكنا اذا قلنا السواد موجود وجب ان يقع الشك في انه
موجود بأي المعاني ولما لم يقع هذا الشك علمنا ان المفهوم من كونه
موجوداً امر واحد فان قالوا انما لم يقع الشك فيه لان المراد من كونه
موجوداً نفس كونه سواداً فنقول هذا باطل اذ لو كان المشار اليه
بقولنا السواد وبقولنا موجوداً امر واحد لكان لا يبقى فرق بين قولنا
السواد موجود الذي هو تصديق وبين قولنا السواد الذي هو تصور
وحينئذ يلزم ان لا يبقى فرق بين التصور والتصديق هذا فاسد اما
المطلوب الثاني في بيان ان الواجب لذاته اولى بالموجودية من الممكن
لذاته والجوهر اولى بالموجودية من العرض والمراد من الاولى كثرة
اللوازم والاثار واذا عرفت ان المراد من الاولى ذلك عرفت بالضرورة
ان الواجب لذاته اولى بالوجود من الممكن والجوهر من العرض المسئلة
الثالثة في تحقيق الكلام في قولنا الجوهر موجود لا في موضوع
قال الشيخ قولنا موجود لا في الموضوع يفهم منه معنيان
احدهما ان يكون وجوداً حاصل وذلك الوجود لا في موضوع
والاخر ان يكون معناه الشي الذي وجوده ليس في موضوع
والفرق بين المعنيين انك تدري ان الانسان هو الذي وجوده
لا يكون في موضوع لست تدري انه لا محالة موجود لا في موضوع
فانك قد تحكم بهذا الحكم على الشئ الذي يجوز ان يكون معلوما
وكون الشئ موجوداً لا في موضوع بالمعنى الاول لا امر لازم فوجود
الشي لا يدخل في ماهية الشي وهو مما قد بحث لانه ليس

هاهنا معنى الا الوجود الذي من الموجودات التي عندنا وقد زيد عليه
انه ليس في موضوع فان هذا المعنى لا يكون جنسا لشي وذلك لانه
ان كان شي ماهيته انه موجود ثم ذلك الموجود ليس في موضوع
فلا يتناول ساير الاشيا التي ليس وجودها ماهيتها فلا يكون جنسا لها
ولغيرها اما المعنى الثاني وهو الذي معناه شي انه له اذا وجد على هذا
النحو من الوجود فهو مقولة الجوهر ولا يمكنك اذا فهمت حقيقة الجوهر
ان لا تحمل عليه ويمكنك ان لا تحمل المعنى الاخر عليه **التفسير** قال
رضي الله عنه انه في الفصل الاول من الاهيات هذا الكتاب ذكر
ان الجوهر هو الموجود لا في موضوع وان العرض هو الموجود في موضوع
ولو انه ذكر هذا الكلام هناك لكان اليق واولى ثم نقول انا اذا قلنا
الجوهر موجود لا في موضوع فهذا يحتمل امرين احدهما ان يكون موجودا
في الحال بشرط ان لا يكون في موضوع والثاني ان يكون ماهية متى
كانت موجودة كانت لا في موضوع والفرق بين المفهومين ظاهر
فانك اذا قلت المغناطيس هو الذي يجذب الحديد فان اردت
به انه الذي يكون موصوفا بالفعل بهذا الجذب فهذا باطل لان
المغناطيس اذا لم يجد حديدا فانه لا يكون جاذبا بالحديد اما اذا اردت
به انه الذي يجذب الحديد لو وجد فهذا صادق سوا كان جاذبا
للحديد بالفعل او لم يكن كذلك اذا عرفت هذا فنقول ليس
المفهوم من كون الجوهر جوهرا هو المعنى الاول والدليل عليه
انا نقطع بان الانسان جوهر مع انا قد نشك في انه هل هو موجود
في الحال فثبت ان كونه جوهرا حاصل حال ما يكون وجوده

وجوده مشكوكا فيه وذلك يدل على انه جوهر لا لاجل انه موجود
بالفعل ولقايل ان يقول السوال على هذا الكلام من وجوه **الاول**
اندعي ان الشاك في وجود الانسان عالم بانه جوهر قبل دخوله في
الوجود يكون جوهرا فان كان المراد هو الاول فهو باطل لانه
لو كان جوهرا قبل دخوله في الوجود لزم كون المعدوم جوهرا
وهذا هو القول بان المعدوم شي والشيخ لما ذكر هذا المذهب
في اول الاهيات الشفا استبعده جدا وحكم على اصحاب هذا المذهب
بالجهل وقلة العقل فكيف يثبته في هذا المقام واما ان كان المراد
هو الثاني فذلك لا يدل على ان الوجود غير معتبر في الجوهرية لانه
يرجع حاصله الى ان الذي اشك في وجوده في الحال اعلم انه اذا وجد
فانه حال وجوده يكون جوهرا وهذا القدر لا يقدح في قول من
يقول ان كونه موجودا معتبر في كونه جوهرا لان كونه موجودا وكونه
جوهرا امران منتظران في الزمان الثاني وعند حصول احدهما
يكون الاخر حاصلا ايضا وذلك لا يقتضي احدهما خارجا عن
ماهية الاخر وداخلا فيها **الثاني** ان الوجه الذي ذكرتم ان دل على
ان الموجود لا في موضوع بالتفسير الاول لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته
فهاهنا ايضا دلايل تدل على ان الموجود لا في موضوع بالتفسير الثاني
لا يمكن ان يكون جنسا لما تحته فالحجة الاولى ان الجوهر بهذا المعنى
لو كان جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من انواعه عن الاخر
بفصل وذلك الفصل يمتنع ان يكون عرضا لامتناع كون العرض
مقوما للجوهر فوجب ان يكون جوهرا فحينئذ يكون الجنس جزءا من ماهية

الفصل فيكون الفصل مشاركا للنوع في طبيعة الجنس فوجب ان يكون
امتياز الفصل عن النوع بفصل آخر ولزم التسلسل وهو محال والحجة
الثانية ان قولنا ماهية اذا وجدت كانت لا في موضوع يفيد امورا ثلثة
احدها سلب الكون في الموضوع وثانيها كون تلك الماهية مقتضية لذلك
السلب وثالثها تلك الماهية التي عرض لها ذلك الاقتضاء ما لها ولا يجوز
ان يكون الطبيعة الجنسية هي ذلك السلب لان الجنس جزء من ماهية
النوع ولا يجوز ان يكون الطبيعة الجنسية هي الاقتضاء لانا قد دللنا على
العلة لمعلولها لا يجوز ان يكون امر ثبوتيا واذا لم يكن امر ثبوتيا امتنع كونه
داخلا في ماهية النوع فيمتنع كونها جنسا لذلك النوع وايضا فبتقدير
ان يكون هذا الاقتضاء امرا ثابتا الا انه نسبة بين ذات المؤثر والاثر
فيكون خارجا عن الماهية فلا يكون جنسا ولما بطل هذان القسمان
ثبت ان الذي يحتمل جعله جنسا لما تحته هو تلك الماهية التي عرض لها هذا
الاقتضاء الا ان هذا ايضا باطل لان اقل مراتب الجنس ان يكون مفهوما
مشتركا بين الانواع وهذا المعنى غير معلوم لان الاشياء المختلفة في تمام
الماهية لا يمتنع اشتراكها في اللوازم فلا يبعد ان يقال الجوهر المجرد له ماهية
والجسم له ماهية اخرى وهاتان الماهيتان متشاركتان في سلب الكون
في الموضوع بشرط الموجود مع انه لا يكون بينهما مشاركة في شيء من الذاتيات
اصلا واذا كان الامر كذلك ثبت ان الموجود لا في موضوع بهذا التفسير
لا يجوز جعله مقولا على ما تحته قول الجنس على الانواع والحجة الثالثة
انا قد ذكرنا في ساير كتبنا دلايلا قاطعة على ان حقيقة الله تعالى غير وجوده
واذا كان الامر كذلك فقولنا ماهية متى كانت في الاعيان كانت لا في

رصا

في موضوع يصدق على الله فلو كان هذا المعنى جنسا لزم كونه تعالى
مركبا عن الجنس والفصل وذلك محال الحجة الرابعة لو كان الجوهر
جنسا لكان العقل الاول مركبا عن الجنس والفصل فيكون الصادر
الاول عن الله تعالى اكثر من واحد وذلك عندهم محال الحجة الخامسة
كل ما صدق عليه انه جوهر فاما ان يكون بسيطا في ماهيته او يكون
مركبا في ماهيته فان كان بسيطا في ماهيته فذلك البسيط صدق
عليه انه جوهر ويمتنع ان يصدق عليه انه داخل تحت شيء من الاجناس
لان الداخل تحت الجنس يكون مركبا والبسيط لا يكون مركبا وهذا
ينتج ان الجوهر ليس بجنس واما ان كان مركبا وجب ان يكون له بسايط
وكل واحد من تلك البسايط يكون جوهرا لامتناع ان يكون العرض
جزءا مقوما لماهية الجوهر وحينئذ يعود الكلام الاول في كل واحد
من تلك البسايط فثبت بهذه البراهين الخمسة ان الجوهر بالتفسير
الذي ذكروه يمتنع ان يكون جنسا لما تحته واما الفاظ الكتاب
ففيها طول وتكرير والمعنى ظاهر المسألة الثالثة في تحقيق الكلام
في قولنا العرض هو الموجود في موضوع قال الشيخ واما الموجود
الذي يكون الاشياء في موضوع فيفهم منه ايضا معنيان وواضح من
احد المعنيين انه ليس جنسا وانما يشكل في المعنى الثاني الذي بازاء
المقوم المعنى الآخر من الوجود لا في موضوع فنقول ان هذا المعنى
ليس جنسا للاعراض لانه ليس داخلا في ماهيتها والا لكان تصورك
البياض بياضا يكون اسهل على تصورك انه موضوع وكذلك
في الكم التفسير قال رضي الله عنه قولنا العرض هو الموجود في موضوع

يحتمل وجهين احدهما انه الذي يكون موجودا مع انه في موضوع والثاني
انه ماهيه اذا وجدت في الاعيان كانت في موضوع فاما ان المفهوم الاول
لا يصلح للجنسيه فقد تقدم القول فيه في تفسير قولنا الجوهر هو الموجود
لا في موضوع واما المفهوم الثاني فقد زعم الشيخ انه ايضا لا يكون جنسا
لما تحته واستدل عليه بانه قال لو كان هذا المعنى جنسا لما تحته من الكم
والكيف لكان ثبوته لما تحته بديهيا غنيا عن الدليل لان ثبات
جوهر الماهيه يجب ان يكون مقدم الثبوت لتلك الماهيه علما بديهيا
لكنه ليس الامر كذلك واما حال تعقل ماهيه الكم والكيف بقي شاكين
في انه هل هو جوهر او عرض وذلك يدل على ان العرض لا يجوز ان
يكون جنسا لما تحته ولقايل ان يقول هذه الحجه حينيذ جيده الا انها
تدل على ان الجوهر يمكن ان يكون جنسا لما تحته من وجهين احدهما
انا قد نتصور معنى حالا في جوهر الارض يقتضي حصول البرد واليبس
والكثافه والحصول في مركز العالم مع انا بعد ذلك نبقى شاكين في ان
ذلك المعنى هل هو مقوم لمحله او متقوم بمحله وهذا المعنى صوره والصوره
عندكم جوهر فقد علمنا حقيقه الصوره حال ما نكون شاكين في كونها
جوهرا ام لا فان دل كلامكم هناك على ان العرض ليس بجنس وجب
ان يدل هاهنا ايضا على ان الجوهر ليس بجنس وللمجيب ان يجيب
فيقول انا لا نعقل من الصوره ماهيتها المخصوصه بل لا نعقل منها الا
انها امر ما مجهول من شانها ايجاب هذه الاثار والماهيه اذا كانت
معلومه على هذا الوجه لم يلزم من العلم بها العلم بجنسها وفصلها لما نحن
نعقل الالوان والمقادير بحقايقها المخصوصه فلو كانت العرضيه مقوم

مقوم لها لزم ما ذكرناه فظهر الفرق وثانيها ان الكون في الموضوع
مفهوم ثبوتي وقولنا ليس في موضوع اشارة الى سلبه فاذا كان اقتضا
الكون في الموضوع ليس بجنس فبان يكون اقتضا سلب هذا المعنى
لم يكن جنسا كان ذلك اولى واعلم ان هاهنا وجوها اخرى يدل
على ان العرض ليس جنسا لما تحته الحجه الاولى انا اذا قلنا العرض ماهيه
متى وجدت كانت في الموضوع فهاهنا امور ثلثه الحصول في الموضوع
واقتضا هذا المعنى والماهيه التي هي المقتضيه لهذا المعنى وكل واحد
من هذه الثلثه لا يحصل الجنسيه على ما قررناه في الجوهر الحجه الثانيه
العرض اما ان يكون ماهيه بسيطه او مركبه فان كانت بسيطه فذلك
البسيط يصدق عليه انه عرض ولا يصدق عليه الجنس البته فالعرض
ليس بجنس واما ان كان مركبا فاجزا قوامه يجب ان يكون اعراضا
ضروره ان الجوهر يمتنع ان يكون جزا من ماهيه العرض فيكون كل
واحد من تلك الاجزا البسيطه عرضا وحينيذ يعود الكلام المذكور
فان قالوا لم لا يجوز ان يكون اجزا العرض جواهر قلنا لانها ان كانت
باسرها جواهر كان المجموع الحاصل منها جوهرا فيلزم ان يكون العرض
جوهرا هذا خلف وان كان بعضها جوهرا والبعض عرضا فذلك
الواحد البسيط عرض وهي غير داخل في الجنس ويعود الكلام المذكور
الحجه الثالثه الاعراض الاضافيه احوج الى الكون في الموضوع من الاعراض
القويه الوجود مثل الكميات والكيفيات فكانت اولى بالعرضيه فيكون
العرض مقولا على ما تحته بالتشكيك فلا يكون جنسا **المسلة الرابعه**
في بيان ان الموجود ليس جنسا لما تحته **قال الشيخ** ولان الوجود

لما كان في موضوع اما ان يكون مع وجود موضوعه بالطبع او بعده
ووجود ما ليس في موضوع لا يلزم ان يكون مع وجود الشي الذي
في الموضوع ولا بعده فالوجود لهذا قبل ذلك بالذات وبالحد وهذه
القبلية له من حيث الوجود وهو المعنى المشار اليه بان فيه هاهنا شركة
لتقدم الاثنين على الثلثة فان ذلك ليس من حيث العددية بل من حيث
الوجود فيكون متقدما في المعنى المفهوم من الوجود ولا يكون متقدما
في المعنى المفهوم من العدد فلا يكون الوجود بينهما بالسوية ويكون
العددية بينهما بالسوية النقير قال رضي الله عنه لما بين في الفصل
السابق ان العرض ليس جنسا لما تحته بين في هذا الفصل ان الموجود
ليس جنسا لما تحته واستدل عليه بان الوجود واقعا على الجوهر
والعرض بالتشكك الحاصل بسبب التقدم والتاخر وكل ما كان
واقعا على ما تحته على هذا الوجه لم يكن جنسا اما بيان الصغرى
فلان الوجود للشي الذي يكون في موضوع اما ان يكون مع وجود
موضوعه بالطبع او بعده واما وجود ما ليس في موضوع فانه لا يكون
مع وجود الشي الذي في الموضوع وهذا يدل على ان الوجود لما ليس
في الموضوع متقدم على الوجود لما هو في موضوع فثبت ان الوجود
مقول على الجوهر والعرض بالتشكيك الحاصل بسبب التقدم
والتاخر واما بيان الكبرى وهو ان كل ما كان كذلك فانه لا يكون
جنسا وذلك لان الجنس جزو الماهية وحصول التفاوت في جزو
الماهية محال فان قال قايل اليس ان العدد الناقص جزو من ماهية
العدد الزايد والجزو متقدم على الكل فيلزم ان يكون العدد الناقص

متقدما

صح

متقدما بالرتبة على العدد الزايد فيكون قول العدد عليهما بالتشكيك
فوجب ان لا يكون العدد مقولا على ما تحته قول الجنس قلنا العدد الناقص
متقدم على العدد الزايد في كونه موجودا لا في كونه عددا فمفهوم العدد
مقول على ما تحته بالسوية والتشكيك انما وقع في الوجود وهو خارج
عن الماهية قال مولانا رضي الله عنه معنا دلايل اخرى تدل على ان الوجود
ليس جنسا لما تحته فالحجة الاولى لو كان الوجود جنسا لما تحته لكان
واجب الوجود لذاته داخلا تحت الجنس وكل ما كان داخلا تحت
الجنس كانت حقيقته مركبة فلو كان الوجود جنسا لكانت حقيقة
واجب الوجود لذاته مركبة وذلك محال الحجة الثانية لو كان الوجود
جنسا لما تحته لكان امتياز كل واحد من تلك الانواع عن غيره بفصل
وذلك الفصل يكون موجودا لان الفصل جزو من ماهية النوع والعدم
لا يكون جزوا من ماهية النوع والفصل لا يكون معدوما فيكون
موجودا فيكون الجنس جزا من ماهية الفصل فيفتقر الى امتياز
ذلك الفصل عن النوع الى فصل آخر ويلزم التسلسل ومحال الحجة
الثالثة المفهوم من الموجود بانه كان مفتقرا الى الموضوع فيكون
عرضا فاذا كان جنسا لما تحته يلزم كون العرض مقوما للجوهر وهو
محال وان كان خاص الموضوع ثم كان جنسا لما تحته فيلزم كون
الجوهر جزا من ماهية العرض وذلك محال لان المجموع الحاصل من
الجوهر والعرض لا يحصل في الموضوع بل الحاصل في الموضوع هو احد
جزييه فاما الجزو الثاني وهو الجوهر فانه لا يكون موجودا في الموضوع
فيكون العرض هو ذلك الجزو فقط واما هذا الجزو فهو خارج عن ماهية

ذلك الجزو الاخر الحجه الرابعه لو كان الوجود جنسا لما تحته لوجب ان
لا يعقل الماهيه مع الشك في وجودها وحيث لم يكن الامر كذلك وجب
ان لا يكون الوجود جنسا لما تحته الحجه الخامسه لو كان الوجود جنسا
لما تحته لكان جنسيه للممكن ولو كان جنسا للممكن لكان واجب
الثبوت له ممتنع الزوال عنه وكلما كان كذلك كان واجبا لذاته فيلزم
ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته واعلم انه لو كان الوجود جنسا لما تحته
لكان جنسا للواجب لذاته وللممكن لذاته ثم انه لو كان الوجود جنسا
للواجب لذاته لزم ان يكون الواجب لذاته مركبا وكل مركب ممكن
لذاته فلو كان الوجود جنسا لما تحته لكان الواجب لذاته ممكنا لذاته
هذا خلف وايضا فلما كان جنسا للممكن لذاته وكل ما كان جنسا
لشي كان واجب الثبوت له فيلزم ان يقال كل ممكن فان الوجود
واجب الثبوت له وكلما كان كذلك كان واجبا لذاته فيلزم ان يكون
الممكن لذاته واجبا لذاته وهذه دلايل لطيفه حسنه جدا المسئله الخامسه
في تقسيم الاعراض قال الشيخ الموجودات التي في موضوع منها ما لها
قرار في الموضوع ومنها ما وجودها الا على سبيل الاستقرار اولاها بالوجود
ما هو بمعنى الاستقرار ومن وجه آخر بعض الموجودات في موضوع
للموضوع في نفسه فقط وبعضها للموضوع بمعنى وجود غيره فقط
وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبه الى غيره لا انه نفس وجود غيره
ما رايه فاولاها بالوجود المتقرر فيه واقلها استحقاقا للوجود هذا
الذي لاجل وجود غيره والثالث متوسط مثال الاول البياض
مثال الثاني الاحوه مثال الثالث الاين وايضا ضعفا المتقرر في نفسه

رصد

في نفسه ما هو سبب اضافه نفسه كالوضع واضعف سبب قياس الى
غير ما هو الى غيره في حكمه مثل قولك الاصغر والاكبر واضعف الثالث
ما كان الى غير قار كمتى التفسير قال رضي الله عنه اما الاجناس العاليه
للاعراض فهي التسعه المذكوره في كتاب قاطيغورياس وقد شرحناه
على الاستقصا فلا فايده في الاعاده واما هاهنا فقد ذكر الشيخ نوعين
اخرين من التقسيم ما ذكرهما في شي من كتبه المطوله والمختصره فكان
ذلك من خواص هذا الكتاب القسم الاول ان يقال العرض اما ان يكون
قار الذات واما ان لا يكون قار الذات اما الذي يكون قار الذات فجميع
اقسام الكميه الا الزمان عند من يقول الزمان مقدار الحركه وجميع الاقسام
الكيفيه الا الصوت وجميع الاضافات الى الامور الباقيه واما العرض
الذي لا يكون قار الذات فالزمان عند من يقول انه مقدار الحركه
والصوت والحركه ومقولة ان يفعل وان ينفعل في الامور الجسمانيه
مثل تقطيع الاجسام وتقطيعها وهنا اشكال وهو ان الذي لا يكون
قار الذات لا بد وان يكون عبارة عن امور متتاليه متعاقبه بحيث
يكون كل واحد منها لا يوجد الا في ان على ما بيناه في كتاب الحركه واذا
ثبت هذا فنقول ذلك الذي وجد في ذلك الان الواحد اما ان يكون
ممكن الوجود في الان الثاني او لا يكون كذلك فان كان الاول كان ممكن
البقا والاستقرار فيلزم ان يكون كل عرض ممكن البقا والاستمرار
فان كان الثاني لزم ان يقال ان الشي انتقل من الامكان الذاتي الى
الامتناع الذاتي وانه محال التقسيم الثاني للاعراض وهو ان العرض
اما ان يكون صفه حقيقيه عارضه عن الاضافات واما ان يكون

مجرد الاضافه واما ان يكون صفه حقيقيه يتبعها اضافه مثال الاول
السواد والبياض مثال الثاني الابوه والبنوه مثال الثالث الاين
وهو معنى يقتضي نسبته الى مكانه وهنا ابحاث البحث الاول ان الشي
اذا حصل في مكانه فان حصوله في مكانه نسبه بينه وبين ذلك
المكان فهذه النسبه لا بد من الاعتراف بها ثم اختلفوا بعد ذلك
فقال قوم انه حصل في ذلك الجسم معنى حقيقي يوجب تلك
الحاله الاضافيه ومنهم من انكر وجود هذا الشي اذا عرفت هذا
فنقول انما يمكن جعله من القسم الثالث اذا قلنا بالقول الثاني
فانه يكون الاين من باب النسبه المجرده البحث الثاني ان مراد الشيخ
من قوله بعض الوجودات في موضوع يكون للموضوع في نفسه
هو الذي سميناه بالصفه الحقيقيه لان المراد من قوله للموضوع في
نفسه اي هذا العرض يكون حاصلا للموضوع في نفسه ولا تعلق
له بشي سوى ذلك الموضوع وهذا هو الصفه الحقيقيه فانها يكون
حاصله في الموضوع ويكون لها تعلق بشي اخر خارج عن الموضوع
فان الاضافات لا يمكن تحقيقها الا بين المضافين واما قوله وبعضها
للموضوع لمعنى وجود غيره فقط فالمراد منه ما سميناه بالاضافات
الخالصه والنسب الصرفه فانه لا حقيقه لها سوى كون كل واحد
من الشيين المخصوصين بازا الاخر وفي مقابلته واما قوله
وبعضها للموضوع في نفسه بالنسبه الى غيره لانه نفس وجود
غيره بازايه فهذا هو الذي سميناه بالصفه الحقيقيه التي يتبعها
صفه اضافيه الا ان هذا الموضوع في نفسه فهو اشارة الى ما هنالك

رصه

هنالك من الصفه الحقيقيه واما كونها بالنسبه الى غيره فهو اشارة
الى النسبه التابعه لحصول تلك الصفه الحقيقيه البحث الثالث لا شك
ان اقواها في الوجود هو الصفه الحقيقيه واضعفها في الوجود الاضافه
المحضه والثالث وهو الصفه الحقيقيه التي يتبعها اضافيه فهو متوسط
بين القوه والضعف والامر فيه ظاهر البحث الرابع اضعف الاعراض
الحقيقيه ما يكون معلولا لاحوال نسبيه اضافيه وهو الوضع فان
الوضع عبارة عن هيئه حاصله للجسم بسبب ما بين اجزاء ذلك
الجسم من النسبه وبسبب ما بين تلك الاجزا وبين الامور الخارجه
عنها من النسبه فتلك الهيئه عرض حقيقي ليس من باب النسب والاضافات
ولكنها في وجودها معلوله النسب المخصوصه المذكوره فلا جرم كان
اضعف الاعراض الحقيقيه وهو هذا العرض ثم نقول واضعف
الاعراض الاضافيه هي الاضافات العارضه للاضافات مثل الاصغر
والاكبر فانهما اضافيان عارضان للصغر والكبير وهما ايضا اضافيان
ثم نقول واضعف انواع القسم الثالث اعني العرض الذي يكون
صفه حقيقيه يتبعها اضافه ما كانت اضافيه الى شي غير قار فان الاين
عبارة عن صفه حقيقيه يقتضي نسبه الى مكان والمتى عبارة عن صفه
حقيقيه يقتضي نسبه الى الزمان لكن المكان عرض قار والزمان
عرض غير قار فلا جرم كان الاين اقوى والمتى اضعف الفصل
السادس في مباحث الممكن والواجب وفيه مسايل المسئله
الاولى في تعريف الواجب قال الشيخ كل وجود للشئ فاما واجب
واما غير واجب فالواجب هو الذي يكون له دايما وذلك اما له

بذاته واما بغيره التفسير قال رضى الله عنه انه فسر الواجب هنا
بالدايم فان كان دايما بذاته كان واجبا بذاته وان كان دايما بغيره كان
واجبا بغيره واعلم ان المعتاد والمشتهر فى الكتب تفسير الواجب
بما يكون ضرورى الوجود ثم الضرورى قد يكون ضروريا وقد يكون
ضروريا لا دايما فلا ادرى ما الفايدة فى تفسير هذا الاصطلاح المسئلة
الثانية فى ان الشى الواحد لا يكون واجبا لذاته ولغيره قال الشيخ
كل ما يجب لذاته وجوده فيستحيل ان يجب وجوده بغيره وينعكس
التفسير قال رضى الله عنه الواجب لذاته يمتنع ان يكون واجبا
بغيره وايضا الواجب بغيره يمتنع ان يكون واجبا بذاته وتقريره
ان الواجب بذاته هو الذى يكون ذاته كافيه فى حصول الوجود
والواجب بغيره هو الذى لا يكون ذاته كافيه فى حصول الوجود
بل لا بد من شئ آخر ولو حصل الشى الواحد واجبا بذاته وبغيره
معا يلزم ان يقال ذاته كافيه فى وجوده وغير كافيه فيه فيلزم الجمع
بين النقيضين وهو محال المسئلة الثالثة فى تفسير الممكن قال الشيخ
كل ما يجب وجوده لا عن ذاته فا اعتبرت ماهيته بلا شرط لم يجب
وجودها والا لكان لذاته ولم يمتنع وجودها والا لكان ممتنع الوجود
لذاته فلم يوجد ولا عن غيره فاذن وجوده بذاته ممكن وبشرط لا عليه
ممتنع وبشرط عليه واجب ووجوده لا بشرط علته غير وجوده
بشرط لا علته فباحدهما ممكن وبالاخر ممتنع التفسير قال رضى الله
عنه ادرى ما حمد الشيخ على امثال هذه التطويلات العاريه عن
الفايده فى مثل هذا الكتاب الصغير بل الواجب ان يقال انا اعتبرنا ماهيه

رصو

ماهية الشئ مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وجود الموجده
وعدمه فاما ان يكون تلك الماهيه لما هى هى موجبه للوجود فيكون
هو الواجب لذاته او للعدم فيكون هو الممتنع لذاته او لا يوجب
لا الوجود ولا العدم فيكون هو الممكن لذاته فهذا كلام مضبوط
معقول فان قيل المقول بالامكان باطل ويدل عليه وجوه الاول
ان الشى اما ان يكون موجودا او يكون معدوما فان كان موجودا
فهو حال وجوده لا تقبل العدم واذا لم تقبل العدم لا تحصل امكان
الوجود والعدم وان كان معدوما فهو حال عدم لا تقبل الوجود
فوجب ان لا يحصل امكان العدم والوجود فاذا امتنع خلو الماهيه
عن الوجود والعدم وثبت ان كل واحد منهما مانع عن الامكان
فثبت ان القول بالامكان محال الثانى وهو ان سبب الوجود اما
ان يكون موجودا او غير موجود فان كان سبب الوجود موجودا
كان وجود المسبب واجبا ولا شى من الواجب بممكن وان كان
سبب الوجود معدوما كان وجود المسبب ممتنعا ولا شى من الممتنع
بممكن واذا امتنع الخلو من وجود سبب الوجود وعن عدمه وكان
كل واحد منهما مانعا من الامكان لزم ان يكون القول بوجود الامكان
محالا الثالث ان الشى انما يصدق عليه انه ممكن الوجود والعدم
لو لم يمتنع تقرره مع العدم وذلك يوجب القول بان المعدوم شى
وهو محال والرابع ان وجود السواد اما ان يكون نفس كونه سوادا
واما ان يكون مغايرا له فان كان هو الاول كان قولنا السواد
يمكن ان يكون موجودا ويمكن ان لا يكون موجودا جاريا مجرى قولنا

السواد ممكن ان يكون سوادا وممكن ان لا يكون سوادا ومعدوم ان
ذلك فاسد وان كان الحق هو الثانى كان المحكوم عليه بالامكان
اما الماهيه او الوجود او شى ثالث فان كان الاول عاد الكلام المذكور
وهو انه نصير بقدير الكلام ان الماهيه يمكن ان نصير لا ماهيه وان كان
الثانى عاد الكلام المذكور وهو انه نصير بقدير الكلام ان الوجود يمكن
ان لا يكون وجودا وان كان الثالث فذلك الشى اما ان يكون وجوه
نفس ماهيته او مغايرا لها وحينيذ يعود السوال والخامس وهو
ان الشى لو كان ممكنا لكان ذلك الامكان اما ان يكون عدما محضا
او نفيا صرفا واما ان يكون امرا موجودا والاول باطل لانه لا فرق بين
ان يقال لا امكان وبين ان يقال الامكان عدم محض ونفى صرف
والثانى باطل لوجوه الاول ان ذلك صفه للممكن ومفتقره اليه وكلما
كان كذلك فيكون امكانه زايدا عليه ولزم التسلسل وهو محال
والثانى ان ثبوت الامكان للممكن ضرورى فلو كان الامكان صفه
موجوده لكان قيام هذه الصفه الموجوده بتلك الماهيه ضروريا
لذاته وكون المحل موجودا شرطا لقيام الصفه الموجوده به لامتناع
قيام الصفه الموجوده بالمحل المعدوم وما كان شرطا للواجب بذاته
اولا ان يكون واجبا بذاته فيلزم ان يكون الممكن لذاته واجبا لذاته
وهو محال والثالث ان الامكان لو كان امرا موجودا لكان ممكن
الوجود لذاته فحينيذ لا يكون الممكن لذاته موجودا واحدا بل موجودين
ثم يكون كل واحد منهما ممكنا لذاته فيكون كل واحد منهما لا يكون
شيا واحدا بل شيين وبهذا الطريق نصير ذلك الشى الواحد اربع

اشياء وكذلك القول فى كل واحد منها فيلزم ان لا يكون الشى الواحد شيا
واحدا بل اشيا غير متناهيه هذا خلف والجواب عن السوالين من
وجهين الاول وهو ان يقول اعتبار ماهيه الشى من حيث هى هى غير
واعتبار ماهيه مع الوجود والعدم مع وجود السبب ومع عدم غير
ونحن نسلم ان اعتبار ماهيه مع الوجود يقتضى الوجوب
ومع العدم نقتضى الامتناع اما اعتبار الماهيه من حيث انها هى لا يقتضى لا الوجوب
ولا الامتناع وذلك هو الامكان فهذا الجواب انما يصح مع القول بان
الوجود غير الماهيه والثانى ان اثبات الامكان بالنسبه الى الحال محال
واما اثبات الامكان بالنسبه الى الزمان المستقبل لم قلتم انه محال مثل
ان يقول هذا الذى هو موجود فى الحال ممكن ان نصير معدوما فى
المستقبل لا يقال قول القايل هذا الشى الذى هو موجود فى الحال ممكن
ان لا ينبقى بعد ذلك له احتمالان احدهما ان يكون المراد هو ان
الشى حال حصوله فى الحال ممكن ان يتغير فى الاستقبال اما الاحتمال
الاول فباطل لان التغير فى الاستقبال مشروط بحضور الاستقبال
الذى هو ممتنع الحضور فى الحال والموقوف على المحال محال فكان قولنا
انه فى الحال ممكن ان يتغير فى الاستقبال امرا محالا والمحال لا يكون ممكنا
واما الاحتمال الثانى فباطل ايضا لان الاستقبال اذا حضر صار حالا
وحينيذ يعود السوال المذكور على اثبات الامكان فى الحال لانا نقول
انا علمنا بان هذا الانسان الجالس يمكن ان يقوم من مكانه بعد ذلك
علم بديهى وما ذكرتموه قدح فى هذا البديهى فلا يلتفت اليه وبهذا
الجواب يدفع بقيه الاسوله المسله الرابعه فى انه لا يجوز وجود موجود

كل واحد منهما واجبا لذاته ثم يكون كل واحد منهما موقوف الوجود
على وجود الاخر قال كلما وجوده مع غيره من حيث الوجود لا من جهة
الزمان فليس ذاته بذاته بلا شرط غيره واجبا فاما ذاته بذاته ممكن
التفسير قال رضى الله عنه الواجب لذاته هو الذى يكون حقيقته
كافية فى وجوده والذى يتوقف على غيره هو الذى لا يكون حقيقته كافية
فى وجوده فالجمع بينهما يوجب الجمع بين النقيضين المسئلة الخامسة
فى ان واجب الوجود لذاته وجب ان يكون مبرا حقيقته عن جميع
جهات التركيب قال الشيخ كل ماله جزء معنوى كاجزاء الحد او قوامى
كالمادة والصورة او كمى كالعشرة وما هو ثلثة اذرع موجوده بشرط
جزوه وجزوه غيره فوجوده بشرط غيره وليس واجب الوجود لذاته
فهو ممكن الوجود لذاته التفسير قال رضى الله عنه كل مركب عن اثنين
فصاعدا فانه محتاج الى وجود جزوه وجزوه غيره فكل مركب هو
محتاج الى غيره وكل محتاج الى غيره فهو ممكن لذاته فكل مركب فهو
ممكن لذاته ولا شى من الممكن لذاته بواجب لذاته فلا شى من المركب
فى ذاته بواجب لذاته المسئلة السادسة فى بيان ان كل ممكن فلا بد له
من سبب قال الشيخ كل ممكن الوجود بذاته لا يخلو فى وجوده اما ان
يكون عن ذاته او عن غيره او لا عن ذاته ولا عن غيره وما ليس له
وجود لا عن ذاته ولا عن غيره فليس له وجود وليس لممكن الوجود
لذاته وجود عن ذاته والا لوجب ذاته عن ذاته فاذن وجوده عن
غيره التفسير قال رضى الله عنه حاصل هذا الكلام انه ادعى ان
الممكن لذاته لا بد له من سبب ولم يرد على هذا القدر البتة فلنبين ان

رصح

ان الكلام الذى ذكره لا فايدة فيه البتة اما قوله كل ممكن الوجود لذاته اما ان
يكون وجوده عن ذاته او عن غيره او لا عن ذاته ولا عن غيره فنقول هذا
التقسيم غير صحيح لان الممكن الوجود مفسر بانه الذى لا يكون وجوده عن
ذاته فعلى هذا يكون قوله ممكن الوجود بذاته اما ان يكون وجوده عن
ذاته او من غيره جاريا مجرى قول من يقول الذى لا يكون وجوده من ذاته اما
ان يكون وجوده من ذاته او من غيره ومعلوم ان ذلك سفه باطل بل
الواجب ان يقال ممكن الوجود هو الذى لا يكون وجوده من ذاته وكل
ما يكون وجوده من ذاته اما ان يكون وجوده من غيره او لا يكون من غيره
فان كان وجوده من غيره فهو المطلوب وان كان لا من ذاته ولا من غيره
فالشيخ لم يذكر فى ابطال هذا القسم الا قوله وما ليس وجوده لا عن
ذاته ولا عن غيره فليس له وجود ومعلوم ان هذا ليس دليلا على
ابطال هذا القسم بل هو اعادة لعين الدعوى فلا يكون فى ذكره فايدة
البتة فقد ظهر انه لم يذكر فى هذا الفصل الا مجرد الدعوى بان الممكن
لا بد له من موثر فاذا كان حاصل الكلام هذا القدر فما الفايدة فى تلك
التقسيمات الكثيرة والترديدات الطويلة لا سيما فى مثل هذا الكتاب
الصغير واقول جمهور العقلا اتفقوا على ان الممكن لا بد له من مرجح ثم
اختلفوا فمنهم من قال العلم بافتقار الممكن الى المرجح علم بديهى ومنهم
من قال انه علم استدلالى اما الاولون فقالوا انا متى استحضرنا فى عقولنا
ان الوجود والعدم بالنسبة الى الماهية سيان قضى العقل بانه لا رجحان
لاحدهما على الاخر الا بسبب منفصل واما القايلون بانه استدلالى
فقد احتج بعضهم بان قال الممكن هو الذى استوى طرفاه فلو كان

احدهما راجحا على الاخر لكان حصول هذا الرجحان مناقضا لذلك
الاستوا وانه يوجب الجمع بين النقيضين وهذا الكلام ضعيف لان
المراد من قولنا الممكن هو الذى يستوى طرفاه هو ان ماهيته لا يقتضى
الوجود ولا تقتضى العدم وهذا انما يناقضه لو قلنا ان ماهيته تقتضى
احد هذين الطرفين فاما ان يقال بازا احد هذين الطرفين يترجح لا
لذاته ولا لسبب منفصل بل لا لامر اصلا فهذا لا يناقض الكلام الاول
والاقوى عندى ان يقال الممكن ما لم يحصل لاحد طرفيه رجحان على
الاخر فانه لا يوجد فمحل هذا الرجحان اما ان يكون هو ذلك الممكن
او غيره والاول باطل لان هذا الرجحان لما حدث بعد ان لم يكن كان
صفة موجودة فلو كان محل حدوثه هو هذا الممكن مع انا فرضنا ان
حصول هذا الرجحان سابق على حصول الوجود فحينئذ يلزم ان
يكون حلول الصفة الموجودة فيه سابقا على ضرورته موجودا فى نفسه
وذلك محال ولما بطل هذا وجب ان يكون محل ذلك الرجحان هو
غيره فيجب ان يكون ذلك الغير شيا متى حصل فيه ذلك الرجحان
حصل وجود هذا الممكن فلا معنى للموثر الا ذلك ولنا فى هذا المقام
ابحاث غامضة عميقة ذكرناها فى كتابنا المسمى بالخلق والبعث
المسئلة السابعة فى بيان ان الممكن ما لم يجب صدوره عن سببه
فانه لا يوجد **قال الشيخ** وجوده عن غيره معنى غير وجوده فى نفسه لان
وجوده فى نفسه غير مضاف وعن غيره مضاف واذا كان وجوده عن
غيره ممكنا ايضا ولم يجب احتاج وجوده عن غيره الى غيره فيتسلسل
الى غير النهاية وستوضح بطلان هذا فى العلل فاذن يجب ان يجب وجوده

رصط

وجوده عن غيره واجبا فيكون باعتبار نفسه ممكنا وباعتبار غيره
واجبا **التفسير قال** رضى الله عنه اعلم ان وجوده فى نفسه غير اعتبار
صدوره عن غيره والدليل عليه ان وجوده فى نفسه غير مقول بالقياس
الى غيره وصدوره عن غيره مقول بالقياس الى غيره وايضا فيمكننا
ان نعقل وجوده فى نفسه حال الغفلة عن صدوره عن غيره وايضا
فانا نحكم على ذلك الموجود انه صدر عن غيره والموضوع غير المحمول
فثبت بهذه الوجوه الثلثة ان وجوده فى نفسه غير صدوره عن غيره
ثم انا فى المسئلة المتقدمة بينا انه اذا كان هو فى نفسه ممكن الوجود فلا
بد له من سبب فالان ندعى انه متى كان صدوره عن غيره ممكنا فلا
بد له من آخر وان الممكن ما لم يكن صدوره عن السبب واجبا فانه
فانه لا يوجد البتة والدليل على صحة هذه الدعوى ان صدوره عن
غيره ان كان ممكنا وجب افتقاره الى سبب آخر لما بينا ان كل ممكن
فلا بد من سبب فان قيل لم لا يجوز ان يقال الشى الذى استوى طرفاه
بالنسبة اليه فانه لا يترجح احد طرفيه على الآخر الا لمرجح اما اذا وجد
سببه فانه لاجل حضور ذلك السبب يترجح وجوده على عدمه الا انه
لا ينتهى ذلك الرجحان الى الوجوب المانع من النقيض فلاجل انه لم ينته
الى الوجوب نقول انه ممكن ولاجل انه حصل الرجحان نقول انه يستغنى
عن السبب قلنا انه متى حصل الرجحان وجب ان يحصل الوجوب
لانه حال حصول الاستوى كان الرجحان محالا واذا صار احد الطرفين
راجحا صار الطرف الآخر مرجوحا ولما كان الرجحان حال حصول
الاستوا محالا كان ضد حصول المرجوحية اولى ان يكون محالا واذا

كان المرجوح محالا كان الراجح واجبا لانه لا خروج عن النقيضين
ولنا في هذا الموضع وجوه دقيقة غامضة ذكرناها في كتاب الجبر والقدر
وعيان الكتاب غنية عن الشرح **الفصل السابع** في الكلي والجزئي
وفيه مسايل **المسئلة الاولى** في ان الكلي لا وجود له من حيث انه واحد
مشترك فيه في الاعيان والا لكانت الانسانية الواحدة بعينها مقارنة
للاضداد والاضداد انما تمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الاعتبار بل
لاجل وحدة الموضوع فانه لو كانت الاضداد تجتمع لكان اعتبار الشي
مع احدهما غير اعتباره مع الثاني فكان يكون من حيث يكون هو
ابيض بل افترقا ومع ذلك فاجتماعهما مستحيل لانه ليس يجوز ان
يكون الواحد موصوفا بهما الا لشي آخر وكيف يتصور حيوان بعينه
هو ذو رجلين وغير ذي رجلين ووجدان هما وحدة واحدة في
العدد فلا يكون واحدا بالذات **التفسير** قال رضي الله عنه الانسان
المشترك بين اشخاص الناس لا يجوز ان يكون انسانا واحدا بالعدد
موجودا في الخارج والدليل عليه ان زيدا موصوف بالعلم وعمرا
موصوف بالجهل فلو كان المعنى المشترك فيه بين الانسان
واحدا بالعدد موجودا في الاعيان لزم كون الشخص الواحد موصوفا
بالصفات المتضادة وانه محال فان قيل الانسان المشترك فيه وان
كان شخصا واحدا في الاعيان الا انه متى اخذ ذلك الشخص مع اعراض
مخصوصة ولواحق آخر مخصوصة كان عبارة عن زيد ومتى اخذ
اعراض اخرى ولواحق اخرى كان عبارة عن عمرو واحد المجموعين
مغاير للمجموع الثاني فلم يلزم من قيام العلم باحد المجموعين وقيام الجهل

بالمجموع

سر

بالمجموع الثاني اجتماع الضدين والجواب عنه انه لا نزاع في ان الذات
الواحدة اذا حدث معه صفة ثم انها بعينها توجد مع صفة اخرى فان
احد هذين المجموعين مغاير للمجموع الثاني الا انا نقول ان هذا القدر من
التغاير لا يمنع من كون الاضداد متنافية متعاندة الا ترى ان الذات
الواحدة اذا قام بها السواد والبياض فان تلك الذات ماخوذة مع
السواد مغاير لذلك الذات ماخوذة مع البياض فلو كان هذا
القدر من التغاير مانعا من حصول التنافي بين الاضداد لوجب
ان لا يحصل التنافي بين الاضداد اصلا وحيث حصل علمنا ان هذا
القدر من التغاير لا يمنع من تنافي الاضداد وانه متى كان المحل واحدا كانت
المنافاة بين الاضداد حاصلة وعلى هذا التقدير فانه يندفع هذا
السوال ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب فاما قوله الكلي لا وجود له
من حيث هو واحد مشترك فيه في الاعيان فهذا هو الدعوى واما
قوله والا لكانت انسانية واحدة بعينها مقارنة للاضداد فهذا هو
الدليل الذي ذكرناه اما قوله والاضداد انما تمتنع اقترانها لا لاجل
وحدة الاعتبار بل لاجل وحدة الموضوع والمراد منه الجواب عن
السوال المذكور فان السايل اذا قال ان تلك الذات ماخوذة مع خواص
واعراض مغايرة لتلك الذات ماخوذة مع خواص واعراض اخرى
فها هنا وان حصلت الوجود بحسب الذات لكنه حصل التغاير بحسب
الاعتبار فلم لا يجوز ان يكفي هذا القدر من التغاير في ان لا تتنافى الاضداد
فاجاب عنه بان قال الاضداد انما تمتنع اقترانها لا لاجل وحدة الذات
والموضوع ثم احتج على ان المانع في اقتران الاضداد ليس وحدة الاعتبار

بل قال فانه لو كانت الاضداد يجتمع لكان اعتبار الشى مع احدهما غير
اعتباره مع الثانى ومعناه انا لو قدرنا اجتماع السواد والبياض لكانت
الذات الموجوده مع السواد مغايره لتلك حال ما كانت ماخوذه مع
البياض ثم انا نعلم بالضروره ان مع حصول التغاير من هذا الوجه فان
اجتماع الاضداد محال فعلمنا ان امتناع المقارنه انما كان لاجل ان الشى
الواحد لا يجوز ان يكون موصوفا بالاضداد معا فثبت ان المانع من هذه
المقارنه هو وحده الذات لا وحده الاعتبار ثم انه زاد هذا الكلام تاكيدا
فقال وكيف يتصور هو بعينه ذو رجلين وغير ذو رجلين وهما واحد بان
هما واحد بالعدد ولما ذكر هذا الوجه اتبعها بالنتيجه فقال فلا يكون
واحد بالذات اى فلا يكون الكلى المشترك فيه واحدا بالذات شخصا معينا
فى الاعيان المسئله الثانيه فى بيان ان الشى كيف يكون كليا مشتركا فيه
فى الاذهان قال الشيخ فالكلى انما واحد واحد بحسب الحد ووجود
الحد فى النفس بان يكون معنى معقول واحد بالعدد ومن حيث هى
فى نفس له اضافات كثيره الى امور كثيره من خارج ليس هو اولى بان
يطابق بعضها دون بعض ومعنى المطابقه ان يكون لو كان هو بعينه
فى اى ماده كانت لكان ذلك الجزى او اى واحد منها سبق الى الذهن
قبل الاخر اثر فى النفس قال المفسر رضى الله عنه لما بين الشيخ ان الكلى
لا يجب ان يكون موجودا فى الاعيان اشتغل ببيان ان الموجود فى الاذهان
كيف يكون كليا فان لقايل ان يقول الصوره الموجوده فى الاذهان
عرض شخصى قايم بنفس معينه والشخص لا يكون كليا ولا مشتركا فيه
فالكلام الذى ذكرتموه فى الاعيان عايد عليكم فى الاذهان ثم نقول ان

ان من الناس من قال القول باثبات الكلى باطل ويدل وجوه الحجه
الاولى ان هذا الكلى اما ان يكون موجودا او معدوما والقسمان باطلان
فبطل القول بالكلى انما قلنا انه يمتنع ان يكون موجودا لان كلما كان موجودا
فله تعين وتشخص فكلما كان كذلك امتنع ان يكون كليا لا يقال لم قلتم ان
الموجود فى الاذهان له تعين وتشخص لانا نقول فان ذكرنا ان الموجود
فى الاذهان موجود فى الاعيان لان الموجود فى الذهن صوره جزئيه
حاله فى نفس جزئيه شخصيه فيكون من جمله الموجودات اما فى الاعيان
فلا يختلف الكلام الذى ذكرناه سوا سميتموه بانه موجود فى الاذهان
او فى الاعيان وانما قلنا انه يمتنع ان يكون معدوما لان المعدوم نفى محض
وعدم صرف فيمتنع كونه جزا من اجزاء الماهيه الموجوده او يكون صفه
من صفاتها الحجه الثانيه الكلى اما ان يكون موجودا فى الاعيان او فى
الاذهان والقسمان باطلان اما الاول فلما تقدم من برهه فى الفصل
المتقدم واما الثانى فلان الموجود فى الاذهان صوره شخصيه قايمه
بنفس شخصيه والموجودات فى الاعيان قد كانت موجوده قبل
حدوث هذه الصوره فى هذه النفس وما كان كذلك فانه يمتنع كونه
مقوما لماهيه هذه الاشخاص الموجوده فى الخارج والعلم بذلك ضرورى
الحجه الثالثه لو كانت الانسانيه كليه لكان التعين زايدا على الماهيه
وذلك محال لان التعين من حيث انه تعين يكون ايضا ماهيه كليه
فكان يجب افتقاره الى تعين اخر ولزم التسلسل وهنا وجوه كثيره
من الاشكالات ذكرناها فى الكتاب الكبير المسمى بالمطالب العاليه اذا
عرفت هذا فنقول ان الشيخ شرع فى هذا الموضع فى بيان ان الصوره الذهنيه

كيف يكون كليه فذكر فيه وجهين الاول ان المراد من كون تلك الصورة
كليه مطابقتها لجميع الاشخاص ومعنى هذه المطابقه ان هذه الصورة
لو كانت هى بعينها فى اى مادة كانت لكان ذلك الجزئى ولقايل ان
يقول الاشكال عليه من وجهين الاول هذه الصورة الحالة فى هذه
النفس الجزئيه عرض معين حال فى نفس معينه وحصول هذا العرض
بعينه فى الخارج مقارنا للمواد الجزئيه محال لان الانتقال على الاعراض
محال فثبت ان كون هذه النفسانيه موجوده فى الخارج محال فى العقول
فهذه الصور المعينه تمتنع كونها كلية مشتركا فيها بين الاشخاص واذا
ثبت هذا عاد السؤال المذكور وهو ان هذا الذى حكمتم بكونه كليا
ان كان موجودا فى الاعيان فهو شخص معين فلا يكون كليا وان كان
موجودا فى الاذهان فهو ايضا شخص معين من الاعراض فلا تكون كليا
فاين هذا الكلى الثانى ان هذه الاشخاص كانت موجودة فى الاعيان
قبل حدوث هذه الصورة وستبقى موجودة فى الاعيان بعد زوالها
وما كان كذلك كيف يمكن ان يقال انه جزء من ماهيته هذه الموجودات
العينية لا يقال انا لا نقول ان تلك الصورة بعينها توجد فى الاعيان
بل نقول ان تلك الصورة الشخصيته اذا حذفت عنها عوارضها و
مشخصاتها حتى بقيت الماهية من حيث هى هى فتلك الماهية هى
الكلية لانا نقول اذا قنعتم بهذا القدر فلم لا يقولون ان الشخص
الموجود فى الاعيان كلى بمعنى انه لو حذف عنه اعراضه ومشخصاته
لكان الباقى امرا كليا الوجه الثانى فى بيان كون تلك الصورة كليته هو ان
اى واحد من الاشخاص الموجودة فى الاعيان لو سبق الى العقل وقبل

ش

وقبل الذهن منه معنى الانسانية لكان الحاصل هو هذا الامر الحاضر فى
النفس ولقايل ان يقول هذا الكلام انما يستقيم لو صح ان الحاصل فى النفس
هو ماهية الانسان فقط وهذا محال لان الحاصل فى النفس عرض مشخص
حال فى نفس شخصيته وذلك العرض له لواحق كثيرة فان اخذ هذا العرض
من حيث انه هو لم يكن مشتركا فيه بين الاشخاص الخارجيته وان اخذ هذا
العرض بشرط ان يحذف عنه عوارضه ومشخصاته فلم لا يعقل مثله فى
الشخص الخارجى حتى يقال بان الكلى هو الموجود الخارجى فثبت ان
الذى قالوه مشكل المسئلة الثالثه فى بيان تمييز الماهية عن لواحقها
قال الشيخ وهذه الطبيعة اذا وجدت فى الخارج وجدت كثيرة فهذه
الكثيرة اما ان يكون لكونها تلك الطبيعة اولا لكونها تلك الطبيعة فلو كان
لاجل تلك الطبيعة وجب ان يكون كل واحد غير نفسه ولزم ان يحصل
الكثرة فى كل شخص اذ كان انما هو كثير لانه انسان فاذن الكثرة تعرض
له لسبب ولو كان فى كل واحد منها انه تلك الطبيعة وانه هو معنى
واحد ويلزم احدهما الاخر لما كانت تلك الطبيعة الا هو بعينه قال
المفسر ان معنى الانسانية حاصل فى الاشخاص الكثيرة ومعنى
الانسانية حاصل ايضا فى هذا الشخص الواحد فثبت انه حصل
مسمى الانسانية فى الكثرة منفكة عن الوحدة وفى الواحد منفكا
عن الكثرة وعلمنا ان معنى الانسانية مغاير لمعنى الوحدة والكثرة
وغير مستلزمة من حيث انه هو للوحدة بعينها والكثرة بعينها فالانسانية
من حيث انها انسانيه ليست الا انها انسانية فاذا قيل الانسانية
من حيث هى هى واحدة او كثيرة قلنا ان اردت بها ان مفهوم كونها

انسانية هو نفس مفهوم الكثرة او الوحدة فنقول ذلك المفهوم مغاير
لهذين المفهومين فيكون ذلك المفهوم من حيث انه هو لا واحد ولا
كثير وان اردت بان ذلك المفهوم هل ينفك عن الوحدة والكثرة
فنقول ذلك محال بل لا بد وان يحصل معه اما الوحدة واما الكثرة
ويكون انضياف كل واحد من هذين المفهومين بعينه الى مسمى الانسانية
بسبب منفصل قال الشيخ وهذا المعنى في الجنس اظهر لانه ليس يمكن
ان يحصل المعنى الجنسي بالفعل الا وقد صار نوعا وانما صار نوعا لزيادة
اقترنت به ليس لذاته وتلك الزيادة شرط زايد وجودي او عدمي
قال المفسر لما بين ان الانسان من حيث انه انسان مفهوم مغاير
للوحدة والكثرة والتعين والاشتراك صار حاصل هذا الكلام ان
تعين الشخص المعين امر زايد على ماهيته وان ذلك الزايد انما انضاف
الى تلك الماهية بسبب منفصل فقال ههنا وهذا المعنى في الجنس
اظهر وذلك لانا اذا قلنا الطبيعة النوعية امر مشترك فيما بين الاشخاص
المختلفة فيلزم ان يكون تلك الطبيعة مغايرة لتعين كل شخص فكذا
ههنا الطبيعة الجنسية امر مشترك فيما بين الانواع المختلفة فيلزم ان
يكون تلك الطبيعة مغايرة للامر الذي به يمتاز كل نوع عن النوع
الاخر وانما حكم بان هذا المعنى في الجنس اظهر وذلك لان القول
بان تعين كل متعين زايد على ماهيته فيه سوالات صعبة واما القول
بان الفصل الذي به يمتاز احد النوعين عن الاخر لا بد وان يكون
زايدا على الطبيعة الجنسية التي شاركت الانواع فيها امر معلوم
بالبديهة وليس فيها شيء من تلك السوالات الصعبة فلهذا السبب

قال

شح

قال وهذا المعنى في الجنس اظهر اذا عرفت هذا فنقول ههنا بحثان
الاول ان المعنى الذي يمتاز احد النوعين عن الاخر يحتمل في اول العقل
ان يكون امرا وجوديا وان يكون عدميا الا ان البحث المستقصى دل
على انه يمتنع كونه عدميا لان الفصل جزء من ماهية النوع والعدم لا يكون
جزءا من ماهية الموجود البحث الثاني وهو ان الطبيعة الجنسية اذا كانت
لذاتها او لشيء من لوازم ذاتها يقتضي ذلك الفصل المعين لزم ان لا
ينفك تلك الطبيعة الجنسية عن ذلك الفصل المعين فح لا يحصل
ذلك الجنس الا في ذلك النوع وذلك يقدح في كونه جنسا وان لم يكن
تلك الطبيعة مقتضية لذلك الفصل المعين لا لذاتها ولا لشيء من لوازم
ذاتها فح يكون تلك الطبيعة غنية عن هذا الفصل فيكون انضياف هذا الفصل
اليه انضيافا لا على سبيل الوجوب بل يكون جايز الزوال وذلك يقتضي جواز
ان ينقلب ذات الانسان حمارا او بالعكس وانه فاسد والجواب عنه ان
نقول الفصول المقومة للانواع المختلفة ماهيات مختلفة والماهيات المختلفة
لا يمتنع اشتراكها في لازم واحد فالناطقية يوجب الحيوانية والصهالية
توجب حيوانية اخرى وعلى هذا التقدير فانه يمتنع انفكاك حيوانية
الانسان عن الناطقية وانفكاك حيوانية الفرس عن الصهالية المسئلة
الرابعة في الاشارة الى شيء من احكام الفصل قال الشيخ ومن شرط هذه
الزيادة ان لا يكون داخلة في ماهية الجنسي والا لكان مشتركا فيها بل
يجب ان يكون زايدا عليها نعم قد يدخل في تخصيص اسمه واعلم ان الفصل
لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس ويدخل في ذاتية احد الانواع قال المفسر
المراد من هذا الكلام ذكر بعض احكام الفصل فالحكم الاول ان الفصل

لايجوز ان يكون داخلا في ماهية الجنس والدليل عليه ان الجنس تمام ما به
المشاركه بين الانواع والفصل تمام ما به المباينة بين تلك الانواع وتمام ما به
المشاركه مغاير لتمام ما به المباينة ويكون كل واحد منهما خارجا عن ماهية
الاخر وبعبارة اخرى كل ماهية يشترك فيها كثيرون فكل واحد من اجزاء
قوام تلك الماهية يكون مشتركا فيه بين تلك الكثيرين فلو كان الفصل جزءا
من ماهية الجنس لزم من كون الجنس مشتركا فيه تلك الانواع كون ذلك
الفصل مشتركا بينها ولو كان كذلك لما كان الفصل فصلا هذا خلف الحكم
الثاني ان الفصل قد يدخل في انية الجنس وتقريره انا بينا ان الفصل لابد
وان يكون للحيوان موجبا لحصول حصة النوع من ذلك الجنس ومعناه
ان الناطق لابد وان يكون علة للحيوانية التي هي حصة الانسان واذا كان
كذلك كان سببا لوجود تلك الحصة وهذا هو المراد من قوله ان الفصل
قد يدخل في انية الجنس الحكم الثالث ان الفصل له نسبة الى طبيعة الجنس
المطلقة وله نسبة الى الحصة التي يحصل فيها النوع وله نسبة الى النوع اما نسبته
الى طبيعة الجنس المطلقة فليست الا التقسيم فان الناطق يقسم الحيوان
الى الانسان والى غيره واما نسبته الى طبيعة الجنس المخصوصة وهي الحصة
المعينة فهي ان يكون الفصل سببا لوجود تلك الحصة ولكنه يكون خارجا
عن ماهية تلك الحصة واما نسبته الى النوع فهو انه جزء من اجزاء ماهيته
لان الانسان لامعنى له الا مجموع الحيوانية المخصوصة مع الناطقية فيكون
الناطق جزءا داخلا في ماهية هذا المجموع وايضا فهو سبب لوجود النوع
لان الفصل جار مجرى الصورة والصورة هي الجزء الذي يلزم من وجودها
وجود تلك الماهية المركبة من تلك المادة وتلك الصورة اذا عرفت هذا

هذا فقوله الفصل لا يدخل في ماهية طبيعة الجنس فهو حق لانا قد دللنا على
انه خارج من ماهية الجنس سواء كان ذلك الجنس هو الجنس المطلق
او الحصة المعينة وقوله يدخل في انية احد الانواع فالمراد ما ذكرنا
ان الفصل سبب لوجود النوع المعين وانما قال احد الانواع لان الفصل
المعين لا يقوم الا النوع الواحد **الفصل الثاني من الالهيات** وفيه
مسايل الاولى في اثبات واجب الوجود الدليل عليه ان هذا العالم
الجسماني ممكن بحسب مجموعه وبحسب كل واحد من اجزائه وكل ممكن
فلابد له من مؤثر فكل جسم فله مؤثر ثم ذلك المؤثر ان كان ممكنا كان
الكلام فيه كما في الاول فيلزم اما الدور وهو باطل والتسلسل وهو
ايضا باطل بالدليل الذي ذكرناه في بيان ان كل عدد له ترتيب في الطبع
فدخول ما لانهاية له فيه محال والانتهاء الى واجب الوجود وهو المطلوب
هذا هو تركيب اصل **قال الشيخ** قد صح ان كل جسم منقسم بالمقدار
او بالقوى او بالمعنى فوجوده غير واجب **قال المفسر** كل جسم فهو مركب
ولا شئ من واجب الوجود بمركب فلا شئ من الجسم بواجب الوجود اما
ان كل جسم فهو مركب فبيانه من وجوه الاول مركب بحسب المقدار
فانا بينا في مسئلة نفي الجوهر الفرد ان كل جسم فهو قابل القسمة الى غير
النهاية فعلى هذا لا متحيز الا وهو منقسم مركب والثاني انا بينا في مسئلة
الهيولى والصورة ان كل جسم فانه مركب من الهيولى والصورة والثالث
ان كل جسم ففيه قوى يوجب الوضع الخاص والموضع الخاص والشكل
الخاص والكيفية الخاصة فكل جسم ففيه تركيب قوى ولقائل ان يقول
هذا الوجه ليس بقوى لان التركيب الحاصل بسبب كثرة القوى

لايوجب وقوع التركيب في ذات الجسم بل في الصفات الحالة فيه القايمة
بماهيته فلم قلتم ان التركيب الواقع في الصفات الخارجة عن الماهية
يوجب كون الذات في نفسها ممكنة الوجود وكيف لا يقول ذلك
وواجب الوجود لذاته عالم بجميع الماهيات النوعية ولا معنى للعلم
عندهم الا حصول صورة المعلوم في ذات العالم فيلزمهم القول بحصول
الصور الكثيرة في ذات واجب الوجود وذلك يبطل هذا الكلام قال
الشيخ وان كل ما كان في الوجود للغير فوجوده غير واجب بذاته قال
المفسر لما بين في الفصل الاول ان الجسم ممكن لذاته كان لقايل ان يقول
لم لا يجوز ان يقال الجسم ممكن لذاته لكنه واجب الوجود بسبب وجوب
وجود جزئيه وهما المادة والصورة فالشيخ ابطل هذا بان قال قد دللنا
على ان المادة لا تخلو عن الصورة وظاهر ان الصورة لا تخلو عن المادة
فكان كل واحد منهما متعلق الوجود بالاخر فلو كان كل واحد منهما
واجبا لذاته لزم القول بوجود شيئين كل واحد منهما واجب لذاته
ويكون كل واحد منهما مكافيا في وجوده للاخر اي يكون كل واحد منهما
متعلق الوجود بالاخر لكنا بينا في باب خواص الواجب والممكن
ان ذلك محال ولقايل ان يقول هذا الكلام انما يتم لو ثبت بالدليل ان
المادة لا يجوز ان يكون علة للصورة وان الصورة لا يجوز ان يكون علة
للمادة الا ان بتقدير ان يكون احديهما علة للاخرى لم يتم هذا الكلام
واعلم انه في ساير كتبه ذكر وجوها في هذا الباب الا ان القول بتركيب
الجسم عن الهيولى والصورة لما كان باطلا كان الشروع في هذه
التفاصيل عبثا قال الشيخ فكل جسم وكل مادة جسم وكل صورة جسم

جسم فوجوده غير واجب بذاته فهو ممكن بذاته قال المفسر لما بين في الفصل
الاول ان كل جسم ممكن لذاته وبين في الفصل الثاني ان كل ما كان مادة
للجسم وكل ما كان صورة له فهو ممكن لا جرم صرح بالنتيجة فثبت بمجموع
هذه الكلمات ان العالم الجسماني ممكن لذاته بحسب مجموعه وبحسب جملة
اجزاء مجموعه قال الشيخ فيجب تغيره قال المفسر هذا هو المقدمة الثانية
من مقدمات الدليل المذكور على اثبات واجب الوجود وذلك لانا قد
دللنا في باب خواص الممكن والواجب ان الممكن لا يترجح احد طرفيه على
الاخر الا لمرجح فلما ثبت ان العالم ممكن وثبت ان كل ممكن فله مؤثر انتج ان
هذا العالم الجسماني له موجد ومؤثر قال الشيخ وينتهي كما قلنا الى مبدا
اول ليس بجسم ولا في جسم وهو الواجب الوجود بذاته قال المفسر
ههنا مطلوبان الاول انتهاء العلل والمعلولات الى مبدا واجب لذاته
وهو مبني على بطلان التسلسل والدور وقد تقدم تقريره والثاني
ان ذلك المبدا يجب ان لا يكون جسما ولا جسمانيا وهو ايضا ظاهر لانا
حكمنا على كل جسم وجسماني بانه ممكن لذاته ثم قلنا وكل ممكن لذاته
فلا بد له من مؤثر وذلك المؤثر يجب ان يكون مغايرا للاثر والمغاير
لكل الاجسام والجسمانيات وجب ان لا يكون جسما وهو المطلوب
المسئلة الثانية في توحيد واجب الوجود قال الشيخ ولا يجوز ان يكون
معنى واجب الوجود مقولا على كثيرين فانها اما ان يصير اغيارا بالفصول
او بغير الفصول فان صارت اغيارا بالفصول لم يخل اما ان يكون حقيقة
وجوب الوجود يكون واجبة الوجود بذاتها من غير تلك الفصول او لا يكون
فان صارت واجبة الوجود بالفصول فالفصول داخلة في ماهية المعنى الجنسي

وقد بينا استحالة هذا وان لم تكن داخلة في تلك الماهية فيكون وجوب
الوجود وجوب وجود لنفسه فمن غير هذا الفصول قال المفسر لو كان
واجب الوجود مقولا على كثيرين لكان اما ان يكون مقولا عليها قول
الجنس على انواعه او قول النوع على اشخاصه وبيان هذا الحصر ان
الاشياء التي يكون واجب الوجود مقولا عليها اما ان يخالف بعضها
بعضا بالماهية او ليس كذلك بل لا يخالف بعضها بعضا الا بالعدد فالاول
هو قول الجنس على انواعه والثاني هو قول النوع على اشخاصه ولقائل
ان يقول هذا الكلام ضعيف لان شرط كون المعنى المشترك فيه جنسا
لما تحته او نوعا لما تحته ان يكون امرا ثابتا ولا يكون عبارة عن مجرد
السلب فلم قلتم ان وجوب الوجود معنى ثبوتي ولم لا يجوز ان يكون
معنى سلبيا والذي يدل على صحة قولنا وجوه الاول ان وجوب الوجود
لو كان مفهوما ثبوتيا لكان اما ان يكون تمام الماهية او جزء الماهية
او خارجا عنها والكل باطل فوجب ان لا يكون مفهوما ثبوتيا انما قلنا
انه لا يجوز ان يكون نفس الماهية وذلك لانا نعقل معنى كونه واجب
الوجود لذاته ولا يعقل حقيقته المخصوصة وذلك يدل على التغاير
وايضا فوجوب الوجود كيفية للنسبة الحاصلة بين الوجود وبين
الماهية الحاصلة للوجود والدليل عليه اتفاق المنطقيين على ان
الوجوب والامكان والامتناع جهات اي هي كيفيات لارتباط
المحمول بالموضوع واذا كان الامر كذلك امتنع ان يقال الوجود
نفس الذات واما انه يمتنع ان يكون جزءا من اجزاء الذات فلان
على هذا التقدير يكون الواجب لذاته مركبا وذلك محال واما انه

انه يمتنع ان يكون خارجا عن الماهية فلان الخارج عن الماهية لاحق
لها فيكون ممكنا لذاته واجبا بوجوب غيره فيقبل هذا الوجوب وجوب
اخر وهذا خلف الثاني ان الوجوب محمول على العدم بدليل انه اينما صدق
قولنا يمتنع ان يكون فانه يصدق فيه واجب ان لا يكون فيكون الوجوب
محمولا على اللاكون والمحمول على العدم عدم الثالث لو كان الوجوب امرا
موجودا لكان ذلك الموجود مساويا لساير الموجودات في الموجودية
ومخالفا لها في الماهية فيكون وجوبه زايدا على ماهيته فانضاف ماهيته
بوجوده يكون بالوجوب فيلزم ان يكون للوجوب وجوب اخر الى
غير النهاية وانه محال الرابع لو كان الوجوب امرا ثابتا لكان قدرا
مشتركا بين الوجوب بالذات وبين الوجوب بالغير فامتياز الوجوب
بالذات عن الوجوب بالغير ان كان بقيد ثبوتي كان الوجوب بالذات
مركبا وكل مركب ممكن فالوجوب بالذات ممكن بالذات هذا خلف
وان كان بقيد عدمي لزم ان يكون العدم جزءا من الموجود لانا فرضنا
ان الوجوب بالذات امر موجود وفرضنا ان امتيازه عن الوجوب
بالغير بقيد عدمي ولا شك ان ما به يمتاز الماهية نفسها عن غيرها
يكون واحدا في قوامها فيلزم ان يكون العدم جزءا من الوجود وهو محال
فثبت بهذه الوجوه ان المفهوم من قولنا واجب الوجود يمتنع ان يكون
امرا ثابتا بل هو مفهوم سلبي وعلى هذا التقدير يكون قوله على ما تحته
لا بسبيل قول الجنس على الانواع ولا بسبيل قول النوع على الاشخاص ولنا
في هذا الموضع اشكالات كثيرة ذكرناها في ساير الكتب لا سيما في كتاب
الاربعين في اصول الدين ولنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله

لو كان واجب الوجود مقولا على ما تحته لكان تلك الاشياء اما ان تصير
اغيارا بتلك الفصول او بغير الفصول فالمراد ان امتياز كل واحد
من تلك الاشياء عن الاخر اما ان يكون بالفصل ولا بالفصل وهذا التقسيم
صحيح الا ان في اخر الكلام يظهر ان المراد من قول القايل انه يمتاز كل واحد
منها عن الاخر لا بالفصل هو ان يكون واجب الوجود مقولا على تلك
الاشياء قول النوع على ما تحته من الاشخاص وعلى هذا التقدير فالتقسيم
غير صحيح لاحتمال ان يكون كل واحد من تلك الاشياء الواجبة لذواتها
يكون فردا في ماهيته ويكون امتيازه عن الاخر بتمام الماهية ويكون
اشتراكها في الوجوب اشتراكا في مفهوم سلبي والدليل على صحة ما ذكرنا
انه لو كان امتياز كل شيء عن غيره بفصل لزم التسلسل بل لا بد وان
ينتهي الى امور يكون امتيازها عن غيرها بانفسها وحقايقها ومما يدل
على صحة ما ذكرنا ايضا انه لا شك في وجود ماهيات بسيطة وكل بسيطين
متغايران فلا بد وان يشتركا في سلب ما عداهما منهما ثم ان ذينك
البسيطين يكونان بعد اشتراكهما في ذلك السلب فانه تميز كل واحد
منهما عن الثاني وذلك الامتياز لا يكون بالفصل والا لزم كون البسيط
مركبا هذا خلف اما قوله فان صارت اغيارا بالفصول لم يخل اما ان
يكون حقيقة وجوب الوجود واجبة الوجود بذاتها من غير تلك
الفصول او لا يكون فان صارت واجبة الوجود بالفصول فالفصول
داخلة في ماهية المعنى الجنسي وقد بينا استحالة هذا فاعلم اني اظن
ان هذا الكلام ليس من كلام الشيخ وذلك لانه بين في اكثر كتبه انه لا يلزم
من كون الفصل مقوما لطبيعة الجنس المخصوص كونه داخلا في ماهية

ذلك

شر

ذلك الجنس بل يكون مقوما لها بمعنى انه يكون سببا لوجودها وعلى هذا
التقدير فالكلام المذكور هاهنا باطل بل الغالب على الظن انه قال فان
صارت واجبة الوجود بالفصول فيكون وجود واجب الوجود لذاته
متعلقا بغيره فيكون الواجب لذاته واجبا بغيره وذلك محال وهذا
الكلام هو الذي ذكره في ابطال هذا القسم في اكثر كتبه واما قوله وان
لم يكن داخلة في تلك الماهية فيكون وجوب الوجود وجوب وجود لنفسه
من غير هذه الفصول فهو ايضا ضعيف لانه لا يلزم من كون الفصل خارجا
عن ماهية الجنس ان لا يكون مقوما للحقيقة المخصوصة ثم انه ذكر بعد
ذلك كلاما اخر فقال بل لو لم يكن فصولا لم يخل اما ان يكون وجوب الوجود
حاصلا او لا يكون فان كان حاصلا وكثيرا فكونها بهذه الفصول ليس
بهذه الفصول هذا خلف وان كانت واحدة ثم انقسمت بهذه الفصول
فيكون هذه الفصول عوارض تعرض لها فيكون انقسامها بالعوارض
لا بالفصول وكان بالفصول هذا خلف وهذا يشبه ان لا يكون من كلام
الشيخ فانه شديد الخبط عظيم الاضطراب ولعل السبب في وقوع
امثال هذه الكلمات في الكتب ان كثيرا من الناس يطالعون هذه الكتب
ولا يفهمون الكلام فهما صحيحا مطابقا بل يتخيلون اشياء فاسدة ويظنون
انها هي الوجوه الصحيحة فيثبتون تلك الكلمات المشوشة على حواشي
الكتب ثم ان الناسخ الجاهل يظن بها انها من اصل الكتاب فيدخلها
في الكتاب فلهذا السبب تشوش هذه الكتب وانا قد رايت هذا
في تصانيفي فان كثيرا من الناس كتب على حواشيها زوايد فاسدة
ثم ان قوما ظنوا انها من الاصل فادخلوها في المتن ثم ربما جاء ني

بعضهم بتلك النسخة فاراها مملوة من الحشو والزوايد الفاسدة فمثل
هذا لا يبعد ايضا فى كتب الشيخ وبالجملة فليرجع فى تفسير هذا الفصل
الى غيرى واما قوله واما ان كانت غيريتها بالعوارض لا بالفصول
فقد قلنا ان كل واحد مما هذا سبيله فهو هو بعينه لعلة فكل واجب
الوجود بذاته فهو هو لعلة وقد قلنا لا شئ من واجب الوجود بذاته وجود
لعلة فاعلم ان المراد منه ان كونه واجب الوجود ان اقتضى تلك الهوية
المعينة فكل واجب الوجود فليس الا ذلك المعين وان لم يقتض تلك
الهوية المعينة فح لم يصر ذلك المعين الا بسبب منفصل فواجب الوجود
لذاته واجب الوجود بغيره وذلك محال واعلم انه ذكر فى اول الدليل
ان واجب الوجود لو كان مقولا على كثيرين لكان تغاير تلك الاشياء
اما بالفصول او لا بالفصول ثم ابطل كلا القسمين فح ثبت له ان
واجب الوجود غير مقول على كثيرين فلهذا السبب ختم هذا الكلام
بقوله فواجب الوجود غير مقول على كثيرين ثم قال وكونه واجب
الوجود وكونه هذا الذات والمراد ان كونه واجب الوجود يقتضى
لذاته ان يكون هذا وعلى هذا التقدير فلا واجب وجود الا هذا المسئلة
الثالثة فى بيان ان واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع
جهاته قال الشيخ فاذن واجب الوجود بذاته هو واجب الوجود
من جميع جهاته قال المفسر اعلم ان المراد من قولنا واجب الوجود
لذاته واجب الوجود من جميع جهاته معناه انه تمنع التغير فى
صفة من صفات واجب الوجود والدليل المشهور فى هذه
المسئلة ان يقال كل صفة تفرض فاما ان يكون ذات واجب

واجب الوجود كافية فى ثبوت تلك الصفة او فى عدم تلك الصفة
او لا فى ثبوتها ولا فى عدمها فان كان الحق هو الاول او الثانى لزم دوام
ثبوت تلك الصفة او دوام سلبها بدوام الذات الواجبة وان
كان الثالث فهو باطل لان الذات الواجبة موقوفة التحقق على
ثبوت تلك الصفة او عدمها وثبوت تلك الصفة او عدمها موقوف
على حصول السبب الموجد لتلك الصفة او حصول السبب المقتضى
لذلك العدم والموقوف على الموقوف على الشئ موقوف على ذلك الشئ
فيلزم ان يكون وجود واجب الوجود موقوفا على الغير لكن كل
موقوف على الغير ممكن لذاته فيلزم ان يكون واجب الوجود لذاته
ممكن الوجود لذاته هذا خلف فهذا هو البرهان المشهور على ان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته اذا عرفت هذا
فنقول حاصل الحرف فى هذا الدليل ان القول بجواز التغير على صفة
من صفات واجب الوجود يقتضى ان يكون ذات واجب الوجود
متعلقة بغيره فلما بين فى دليل التوحيد انه يمتنع ان يكون ذات واجب
الوجود متعلقة بالغير بوجه من الوجوه لا جرم رتب عليه قوله فاذن
واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته لان قوله فاذن
انما يحسن فى ترتيب النتيجة على المنتج فاما فى ترتيب كلام على كلام
اخر اجنبى عنه فذلك غير جايز المسئلة الرابعة فى شرح الصفات
السلبية لواجب الوجود قال الشيخ ولانه لا ينقسم بوجه من الوجوه
فلا جزء له فلا جنس له واذ لا جنس له فلا فصل له قال المفسر الجنس
كالجزء المشترك والفصل كالجزء المميز وكل واحد منهما جزء

فما الاجزاء له يمتنع ان يكون له جنس وفصل ثم ههنا دقيقة وهي
ان قوله واذ لا جنس له فلا فصل له مشعر بان عدم الجنس علة
لعدم الفصل والامر كما قال وذلك لان الشئ ان لم يشاركه غيره
في امر داخل في الماهية كان امتيازه عن ذلك الغير بتمام الماهية
لا بالفصل اما اذا كان مشاركا لغيره في امر داخل في الماهية ثم امتاز
عنه وجب ان يكون امتيازه عنه بجزء اخر فعلم ان الحاجة الى
وجود الفصل معللة بوجود الجنس قال الشيخ ولان ماهيته
انيته اعني الوجود لا ماهية يعرض لها الوجود فلا جنس له ولا
مقول عليه وعلى غيره في جواب ما هو شئ قال المفسر لقايل
ان يقول لا شك ان واجب الوجود يصدق عليه انه موجود
لا في موضوع ثم انكم ذكرتم ان الموجود لا في موضوع هو الجوهر
وذكرتم ان الجوهر جنس فيلزمكم ان واجب الوجود داخل
تحت الجنس واجاب عنه بانا قد ذكرنا ان الجوهر هو ماهية اذا
وجدت في الاعيان كانت لا في موضوع وهذا انما يصدق على
الشئ الذي يكون ماهيته غير انيته وقد ثبت ان واجب الوجود
ماهيته عين انيته فزال هذا السؤال ولقايل ان يقول الكلام على
هذا الحد قد تقدم والذي نقوله الان انه لا يجوز ان يكون حقيقة
واجب الوجود عين وجوده ويدل عليه وجوه الاول انا بينا ان
مفهوم الوجود مفهوم واحد فهذا المفهوم من حيث انه هو مع
قطع النظر عن كل ما سواه اما ان يقتضي ان يكون عارضا للماهية
او يقتضي ان يكون غير عارض لشئ من الماهيات او لا يقتضي واحد

واحدا من هذين القسمين فان كان الاول وجب ان يكون كل وجود
عارضا للماهية فوجود واجب الوجود يكون صفة لحقيقته وان
كان الثاني وجب ان لا يكون شئ من الوجودات عارضا لشئ من
الماهيات فاما ان لا يكون هذه الماهيات الممكنة موجودة او كانت
موجودة لكن يكون وجودها نفس حقيقتها وح لا يكون مفهوم
الوجود مفهوما واحدا هذا خلف وان كان الثالث فح لا يصير
واجب الوجود مجردا عن الماهية الا لسبب منفصل فيكون واجب
الوجود لذاته واجب الوجود بغيره هذا خلف الثاني ان وجود واجب
الوجود معلوم وحقيقته غير معلومة فوجوده غير حقيقته الثالث
ان كونه مبدأ لغيره اما ان يكون لانه وجود او لانه وجود مع سلب
والاول باطل والا لكان كل وجود كذلك والثاني باطل والا لكان
السلب جزءا من علة الثبوت هذا خلف الرابع انهم قالوا افراد
الطبيعة الواحدة يجب ان يكون حكمها حكما واحدا ثم بنوا على
هذه المقدمة ابطال القول بكون الخلا بعدا مجردا فقالوا طبيعة
البعد طبيعة واحدة فان كانت مجردة فليكن كذلك في الكل فالجسم
بعد مجرد هذا خلف وان كانت مادية فليكن كذلك في الكل فالخلاء
ممتنع ان يكون بعدا مجردا وايضا قالوا الماثبت في الاجسام التي
تقبل الفصل ان جسميتها محتاجة الى المادة وجب ان يكون كل
جسمية محتاجة الى المادة اذا عرفت هذا فنقول الوجود من حيث
انه وجود حقيقة واحدة فان افتقرت الى الماهية فليكن كذلك
في الكل وان استغنت عن الماهية فليكن كذلك في الكل المسئلة الخامسة

في بيان انه لاحد له **قال الشيخ** واذ لاجنس له ولا فصل له فلا حد له
قال المفسر انما يلزم من عدم الجنس والفصل عدم الحد لو ثبت
ان الحد لا يحصل الا عند تركيب الجنس والفصل لكن الشيخ بين في
الحكمة المشرقية ان الحد قد يحصل لا بالتركيب من الجنس والفصل
مثل قولنا العدالة خلق يتركب من اجتماع الحكمة والشجاعة والعفة
والعشرة حقيقة مركبة من الوحدات المخصوصة فثبت ان الحد قد
يتركب لا عن الجنس والفصل واذا كان كذلك فلم يلزم من عدم
الجنس والفصل عدم الحد بل الواجب ان يقال الحد تعريف
الماهية بذكر اجزائها وذلك انما يعقل في الشئ الذي له جزء وواجب
الوجود فرد فيمتنع ان يكون له حد **المسئلة السادسة** في بيان انه
لا ضد له **قال الشيخ** واذ لا موضوع له فلا ضد له **قال المفسر** الضدان
هما اللذان يتعاقبان على موضوع واحد ويستحيل اجتماعهما فيه
وبينهما غاية الخلاف اذا ثبت هذا فنقول الشئ لا يكون له ضد الا
اذا كان له موضوع وكل ما كان في موضوع كان محتاجا الى الموضوع
وواجب الوجود لذاته ممتنع ان يكون محتاجا الى الموضوع فيمتنع
ان يكون له ضد وهذا الكلام صحيح لو ثبت ان كل ما حل في محل فانه
يكون محتاجا الى ذلك المحل والخلاف في ذلك مع الحلولية وايضا
فقد يقال الضد ويراد به المنازع المساوي في القوة وذلك في حق
واجب الوجود محال لان واجب الوجود لذاته واحد وما سواه
ممكن والوجوب لذاته اقوى من الممكن لذاته **المسئلة السابعة** في
بيان انه لا ند له **قال الشيخ** واذ لا نوع له فلا ند له **قال المفسر** الطبيعة

شى

الطبيعة النوعية اذا كانت مقولة على اشخاص كثيرة فكل واحد
منها يكون ندا للاخر وهذا انما يعقل اذا حصل في الوجود مثله
وواجب الوجود ليس كذلك **المسئلة الثامنة** في ان واجب الوجود
لذاته لا يتغير **قال الشيخ** واذ هو واجب الوجود من جميع جهاته
فلا تغير له **قال المفسر** اما البرهان على امتناع التغير عليه فقد
سبق تقريره لكن ههنا بحث لفظي وهو ان ظاهر اللفظ يدل
على انه جعل كونه واجب الوجود من جميع جهاته علة في امتناع
التغير عليه وهذا انما يصح لو كان المفهوم من قولنا انه واجب
الوجود من جميع جهاته امرا مغايرا لقولنا انه يمتنع التغير عليه فاما
اذا كان المفهوم من ذلك عين المفهوم من هذا فكيف يمكن جعل
ذلك علة لهذا **المسئلة التاسعة** في بيان انه عالم **قال الشيخ**
وهو عالم لا لانه مجتمع الماهيات بل لانه مبدأها وعنه يفيض
وجودها وهو معقول وجود الذات وليس انه معقول وجود
الذات غير ان ذاته مجردة عن المواد ولواحقها التي لاجلها يكون
الموجود حسيا لا عقليا **قال المفسر** ظاهر هذا الكلام يدل على
انه لا معنى لكونه سبحانه عالما بالاشياء الا انه مبدأ لموجوداتها
فاما ان يكون موصوفا بكونه عالما بها فلا وقوله لا لانه مجتمع الماهيات
اشارة الى ما يجري مجرى الاستدلال على ذلك وتقريره ان
نقول العلم عبارة عن حصول ماهية المعلوم في العالم فلو كان
تعالى عالما بالماهيات لاجتمعت ماهيات الاشياء في ذاته وذلك
محال لوجهين الاول ان الماهيات غير متناهية بدليل ان احد انواع

الماهيات الاعداد ولا نهاية لها فلو كان تعا عالما بالكل لحصلت في
ذاته كثرة لا نهاية لها وذلك محال الثاني ان واجب الوجود لذاته
واحد فتلك الصور تكون ممكنة لذاتها فيكون المؤثر فيها هو ذات
واجب الوجود والقابل لها ايضا هو تلك الذات فيلزم كون
الذات الواحدة فاعلة وقابلة معا وانه محال واعلم ان هذا تصريح
بانه تعالى لا يعلم شيئا وهو خطا عظيم ومقالة منكرة فان هذا المذهب
وان كان منقولا عن قدماء الاوايل الا ان الذي تفق عليه المحققون
منهم انه تعا عالم بذاته وعالم بجميع الكليات فكان هذا القول
الذي ذكره هنهنا رجوعا الى تلك المقالة المنكرة فاما قولهم يلزم
وقوع الكثرة في ذاته فقد اجاب الشيخ عن هذا السوال في كتاب
الاشارات وقال هذه الكثرة غير واقعة في الذات بل في توابع
الذات ولوازمها وذلك لا يقدح في وحدة الذات ونحن قررنا
هذا الكلام في شرحنا لكتاب الاشارات بان قلنا الوحدة ابعد
الاشياء عن الكثرة ثم انها نصف الاثنين وثلث الثلثه وربع
الاربعة وهكذا الى ما لا نهاية له ولم يكن حصول الكثرة في هذه
الامور الخارجية قادحا في وحدة المعروض فكذا ههنا واما قولهم
يلزم كون الشيء الواحد قابلا وفاعلا معا وهو محال فنقول لا نسلم
انه محال ومدار كلامكم في بيان امتناع هذا على ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد وذلك قد ابطلناه في ساير كتبنا واما قوله وليس
انه معقول وجود الذات غير ان ذاته مجردة عن المواد ولواحقها
فاعلم ان هذا الكلام كثير الدوران في كتب الفلاسفة وهو عجيب

فان معنى قولنا انه مجرد عن المواد هو انه ذات قائمة بنفسها غنية عن
محل يحل فيها وان عاقلا لا يقول المفهوم من كون الشيء عالما بالاشياء
انه غني عن المحل الا ترى ان الهيولى لما كانت غنية عن المحل كانت عالمة
بجميع الاشياء اذ ترى ان الحجر والشجر والسرقين لما كان كل واحد منها
جوهرا قايما بنفسه كان عالما بالاشياء فثبت ان هذا الكلام مختل من
كل الوجوه المسئلة العاشرة في انه تعا قادر قال الشيخ وهو قادر الذات
لهذا بعينه لانه مبدا عالم بوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشيء اذا لم
يحتج في وجود تلك الحقيقة الى شيء غير نفس التصور يكون العلم
نفسه قدرة واما اذا كان نفس التصور غير موجب لم يكن العلم
قدرة وهناك فلا كثرة بل انما توجد الاشياء عنه من جهة واحدة فاذا
كان كذلك فكونه عالما بنظام الكل الحسن المختار هو كونه تعا قادرا
بلا اثنينية ولا غيرية قال المفسر لا شك ان القدرة هي الصفة المؤثرة
في حصول الاثر اذا عرفت هذا فنقول زعم الشيخ ان المؤثر في دخول
الممكنات في الوجود هو علم الله تعا اذ لو كان المؤثر فيها امرا اخر لوقعت
الكثرة وذلك محال ولقايل ان يقول بتقدير ان يكون المؤثر في
دخول الممكنات في الوجود صفة اخرى غير العلم لزم وقوع الكثرة
في الصفات لا في الذات وقد دللنا على انه ليس بمحال ولنرجع
الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله وهو قادر الذات لهذا بعينه
فمعناه انه قادر الذات لاجل انه عالم الذات فانه ان ثبت ان
المؤثر في وجود الممكنات علم الله تعا كان علمه تعا بها عين قدرته
عليها واما قوله لانه مبدا عالم بوجود الكل عنه وتصور حقيقة الشيء

اذا لم يحتج في وجود تلك الحقيقة الى شئ غير نفس المقصور يكون العلم نفسه قدرة فاعلم ان الكلام في هذا الموضع من وجهين الاول ان هذا يجرى مجرى الاستدلال على ان قدرة الله تعالى هي عين علمه وذلك لانه لا يحتاج في دخول الممكنات في الوجود الى شئ ازيد من كونه سبحانه عالما بها فوجب ان يكون قدرته عليها عين علمه بها ولقايل ان يقول انكم ادعيتم ان قدرته على الاشياء عين علمه بالاشياء ودللتم على ذلك بان دخول الاشيا في الوجود يكفي فيه علمه بها وهذا اعادة للدعوى فاين الدليل فان اثبات الشئ بنفسه باطل الثاني ان قوله انه مبدا عالم بوجود الكل عنه تصريح بان كونه عالما بكون الاشياء غير كونه مبدا لها وقد ذكر قبل هذا بسطرين ان كونه عالما بالاشياء هو عين كونه مبدا لها ولا ادرى كيف اتفق لهذا الرجل في هذا الكتاب الصغير الجمع بين هذه المتناقضات المسئلة الحادية عشر في بيان ان صفاته تعالى محصورة في امرين السلوب والاضافات واعلم ان لفظ القرآن مشعر به قال تعالى تبارك اسم ربك ذى الجلال والاكرام فالجلال اشارة الى السلوب والاكرام الى الاضافات وانما قدم السلب على الاضافة لانه يكفي في تلك السلوب ذاته من حيث هو هو واما الاضافات فلا يكفي تحققها من غيره لان الاضافة لا توجد الا عند وجود المضافين وما يكفي فيه ذات الشئ وحده مقدم بالرتبة على ما لا بد في حصوله مع ذات الشئ من ذات غيره فلهذا السبب قدم ذكر الجلال على ذكر الاكرام

ولنرجع

ش

ولنرجع الى ترتيب الكتاب قال الشيخ وهذه الصفات له لاجل اعتبار ذاته ماخوذا مع اضافة واما ذاته فلا يتكثر كما علمت بالاحوال والصفات ولا يمتنع ان يكون له كثرة اضافات وكثرة سلوب قال المفسر واجب الوجود لا بد وان يكون موصوفا بالاضافات لانه مبدأ لغيره وكونه مبدأ لغيره اضافة بينه وبين غيره ولقايل ان يقول الاضافة عند الحكماء موجودة في الاعيان فكونه مبداء لغيره وكونه حاصلا مع غيره وكونه متقدما على غيره وكونه باقيا بعد غيره اضافات فيلزم القول بحدوث هذه الاعراض في ذاته تعالى وذلك يقدح في قولكم انه يمتنع التغير على صفاته ثم نقول وايضا موصوف بالسلوب وذلك لان كل حقيقة فانه يجب سلب كل ما عداها عنها فثبت انه سبحانه موصوف بالاضافات والسلوب واما انه موصوف بساير الصفات فقد زعموا انهم اقاموا الدلالة على نفيها واذا ظهرت هذه المقدمات فح ثبت ان صفات الله تعالى محصورة في الاضافات والسلوب المسئلة الثانية عشر في القانون الكلي في اسمائه تعالى قال الشيخ وان يجعل له بحسب كل اضافة اسم محصل وبحسب كل سلب اسم محصل قال المفسر اعلم ان الاسم الذى يطلق على الشئ اما ان يكون المفهوم منه ذات وذلك الشئ او جزء من اجزاء تلك الذات او صفة خارجة من تلك الذات لاحقة لها اما القسم الاول فقد قيل انه ممتنع الثبوت في حق واجب الوجود لان حقيقته المخصوصة غير معلومة للخلق وما لا يمكن ان يكون معلوما ما لا يمكن وضع الاسم له ولقائل ان يقول

انا نعلم من انفسنا انا لا نعلم تلك الحقيقة المخصوصة من حيث هي هي
فاما ان احدا من خلقه لا يعلم تلك الحقيقة المخصوصة فكيف ذلك
فلعله سبحانه شرف بعض عبيده بذلك او نقول هب ان احدا من
الخلق لا يعلمها لكن لم يقم الدليل على انه يمتنع حصول العلم بها فبتقدير
ان يكون ذلك ممكنا لم يمتنع حصوله لان كل ما كان ممكنا لم يلزم من
فرض وقوعه محال وبتقدير وقوع هذا الممكن لا يبعد ان يكون له
اسم مخصوص ويكون ذلك الاسم هو الاسم الاعظم واما القسم
الثاني وهو الاسم الدال على جزء من اجزاء الماهية فهذا في حق واجب
الوجود محال لانه ثبت انه سبحانه منزه عن جميع جهات التركيب
واما القسم الثالث وهو الاسم الدال على الصفة فتلك الصفة
اما ان يكون صفة حقيقية او صفة حقيقية مع اضافة او صفة
حقيقية مع سلب او صفة حقيقية مع اضافة ومع سلب ولما كان
مذهب الفلاسفة انه يمتنع كونه تعا موصوفا بهذا النوع من الصفة
كان كل هذه الاقسام ممتنع الثبوت في حقه سبحانه وتعا على قولهم
فبقي ان يكون الاسم الدال عليه سبحانه اما ان يدل على سلب او على
اضافة او على ما يتركب منهما فلهذا قال وان يجعل له بحسب كل
اضافة اسم محصل وبحسب كل سلب اسم محصل وترك ذكر القسم
الثالث وهو ما يتركب من الاضافة والسلب تعويلا على فهم المتعلم
ومثال الاسم الدال على ما يتركب من الاضافة والسلب قولنا انه
سبحانه وتعا اول فان معناه انه سابق على كل ما سواه وان غيره
غير سابق عليه البتة المسئلة الثالثة عشر في تفصيل القول في كل واحد

شرح

واحد من اسمائه اعلم انه ذكر من صفاته سبحانه وتعا في هذا الموضع
خمسة انواع فالاول كونه قادرا قال الشيخ فاذا قيل له قادر فهو تلك
الذات ماخوذة باضافة صحة وجود الكل عنه الصحة التي بالامكان
العام لا بالامكان الخاص فكل ما يكون عنه يكون بلزوم عنه لان
واجب الوجود بذاته واجب الوجود من جميع جهاته قال المفسر
اعلم ان كونه قادرا معناه كونه تعا مصدرا للاشياء ومؤثرا فيها
فظاهر ان هذه المصدرية والمبدائية مفهوم اضافي ثم انه ادرج ههنا
مسئلة عظيمة وهي انه زعم انه يمكن وجود الكل عنه لكن بالامكان
العام لا بالامكان الخاص والمراد منه ان المؤثر في الشيء اما ان يؤثر
فيه مع وجوب ان يؤثر واما ان يؤثر فيه لا مع وجوب ان يؤثر بل
مع جواز ان يؤثر والقسم الاول فهو الموجب بالذات والقسم الثاني
هو الفاعل المختار اما الموجب بالذات فكالنار الموجبة للتسخين
والماء الموجب للتبريد واما الفاعل المختار فمثل كون الواحد منا فاعلا
للافعال الاختيارية اذا عرفت هذا فجمهور ارباب الملل والاديان
اتفقوا على انه تعا فاعل مختار والفلاسفة اتفقوا على انه موجب
بالذات وهم وان كانوا لا يصرحون بهذه اللفظة الا ان حقيقة مذهبهم
ذلك والشيخ صرح به في هذا الموضع فانه قال صحة وجود الاشياء
عنه سبحانه ليس بالامكان الخاص بل بالامكان العام وذلك
لان الامكان الخاص هو انه يؤثر مع جواز انه لا يؤثر وصرح ههنا
بان ذلك باطل واما الامكان العام فانه يندرج تحته الواجب فاذا
عرفت هذا فاعلم انه اجتمع على قوله بانه سبحانه واجب الوجود

من جميع جهاته فوجب ان يكون تاثيره فيما يوثر فيه على سبيل
الوجوب لا على سبيل الامكان الخاص واعلم ان هذا الكلام هو الذى
يعولون عليه فى اثبات كونه تعا موجبا بالذات وفى ان العالم قديم
اما حكاية كلامهم فى تقرير المقام الاول فهى ان قالوا كل ما لا بد منه
فى كونه تعا موثرا فى وجود العالم اما ان يقال انه كان حاصلا او ما كان
حاصلا فان قلنا انه كان حاصلا كان الفعل واجب الوقوع اذ لو
لم يكن واجب الوقوع لكان اما ممتنع الوقوع او جايز الوقوع وباطل
ان يكون ممتنع الوقوع والا لما اثر فيه وباطل ان يكون جايز الوقوع
لان الجايز لا بد له من مرجح فبعد حصول تلك الامور لا بد من امر اخر
حتى يصير موثرا فى حصول الاثر فيكون هذا الامر احد الامور التى
لا بد منها فى حصول الموثرية فيلزم ان يقال ان بعد حصول كل ما
لا بد منه فى حصول الاثر لا بد من شئ اخر وذلك متناقض فثبت
ان عند حصول كل ما لا بد منه فى الموثرية يكون الاثر واجب الحصول
واما اذا لم يحصل كل ما لا بد منه اما لانه لم يحصل شئ منها او لانه
حصل البعض دون البعض فعلى هذا التقدير يكون صدور الاثر
ممتنعا اذ لو كان مع فرض فقدان ذلك القيد الزايد كان الاثر
جايز الوقوع فى لا يكون وجود ذلك الاثر موقوفا على ذلك القيد
وذلك يقدح فى قولنا ان ذلك القيد احد الامور المعتبرة فى تلك
الموثرية فثبت ان عند حصول كل ما لا بد منه فى الموثرية يكون
الاثر واجب الوقوع وعند فقدان كل تلك الامور او عند فقدان
واحد منها يكون ذلك الاثر ممتنع الوقوع فثبت ان القول بان

بان الموثرية على سبيل الامكان الخاص كلام باطل وان الحق انه يوثر
على سبيل الامكان العام اى على سبيل الوجوب واما حكاية كلامهم
فى تقرير المقام الثانى وهو قدم العالم فهو انهم قالوا كل ما لا بد منه
فى كونه تعا موجدا كان حاصلا فى الازل ومتى كان كذلك وجب
ان يقال انه كان موجدا فى الازل اما بيان الصغرى فهو ان تلك
الامور لو لم تكن ازلية لكانت حادثة فيعود الكلام فى الامور
المعتبرة فى الموجدية متى كان حاصلا كان القول بوجوب
الموجدية لازما فهذا هو العمدة الكبرى للفلاسفة واعلم ان القول
بكونه موجبا بالذات باطل ويدل عليه وجوه الاول ان حركات
الافلاك لها بداية ومتى كان الامر كذلك كان محركها فاعلا بالاختيار
بيان الصغرى ان الحركة عبارة عن الانتقال من حالة الى حالة
اخرى فيكون مسبوقة بالغير والاول ينافى المسبوقية بالغير فيكون
الجمع بينهما محالا فثبت ان الحركات لها اول وبيان الكبرى ان الحركات
لما حصل لها اول وجب ان يكون محركها فاعلا مختارا اذ لو كان موجبا
بالذات فذلك الموجب كان موجودا قبل ابتداء حصول تلك
الحركات فكان يلزم حصول تلك الحركة قبل حصولها وذلك محال
وهذا برهان شريف الثانى ان الاجسام متساوية فى الجسمية
ومتباينة بالصفات اعنى بالاشكال والاحياز والكيفيات فلو كان
اله العالم موجبا بالذات لكانت نسبته الى جميع الاجسام على السوية
فكان اختصاص بعض الاجسام بصفة واختصاص جسم آخر
بضد تلك الصفة رجحانا لاحد طرفى الممكن على الآخر من غير مرجح

وهو محال لا يقال اختلاف هذه الاجسام في هذه الصفات معلل
باختلافها في القوى والطبايع لانا نقول الكلام المذكور في اختلاف
الصفات عايد في اختلاف القوى والطبايع فيلزم تعليلها بقوى
وطبايع اخرى ويلزم التسلسل وهو محال الثالث وهو ان تشريح
بدن الانسان دال على ان خالق هذا البدن في غاية الرحمة والاحسان
والحكمة وانه فاعل مختار فانه لو كان موجبا بالذات لكانت نسبة
تاثيره الى المادة التي يتولد منها القلب كنسبة تاثيره الى المادة التي يتولد
منها ساير الاعضاء وح وجب ان لا يحصل هذه الحكم المختلفة والمنافع
المتباينة واذا ثبت هذا وجب ان يقال انه فاعل مختار ووجب ان
يكون عالما بالاشياء لان الفاعل المختار هو الذي يقصد الى ايجاد الشيء
والقاصد الى ايجاد الاشياء لابد وان يكون متصورا للماهيات استحال
منه القصد الى تكوينها واذا حضر عنده تصور الماهيات وجب ان
يحضر عنده التصديق بها تصديقا مطابقا لان تلك الماهيات اما
ان يكون من حيث هي هي واجبة الانتساب الى الاخرى بالثبوت
او بالانتقال او بالجواز فان كانت واجبة الانتساب الى الاخرى
بالثبوت فتلك الماهية لما هي هي موجبة لذلك الانتساب اما ه
بواسطة او لا بواسطة وعلى التقديرين فالعالم بتلك الماهية
عالم بما يوجب ذلك الانتساب والعالم بالموجب عالم بالاثر
فالعلم بتلك الماهية يوجب العلم بذلك التصديق ايجابا كان
او سلبا واما ان كان انتساب بعض تلك الماهيات الى غيرها بالجواز
كان ذلك الجواز ايضا من لوازم تلك الماهيات وح يعود الكلام

المذكور

المذكور من ان العالم بتلك الماهيات عالم بذلك الجواز فثبت انه تعا
فاعل مختار وثبت ان الفاعل المختار عالم بالتصورات وثبت
ان العالم بالتصورات عالم بالتصديقات فهو سبحانه عالم بالكل
وهذه المباحث شريفة جاذبة للعقول الى معرفة جلال المبدا
الاول ولقد كتبت الى بعض اكابر الملوك كتابا في قلت الاحتياط في
الاعتراف بالفاعل المختار وتسليم التكليف وذلك لان هذا العالم
ان لم يكن له مؤثرا وان كان له مؤثرا الا ان ذلك المؤثر موجب او ان
كان ذلك المؤثر فاعلا مختارا لكنه لم يكلف عباده بشيء اصلا فالنجاة
حاصلة للكل اما لو كان للعالم مؤثر قادر مكلف فمن انكر ذلك
فقد استوجب العقاب العظيم فثبت ان هذا المذهب اقرب الى
الاحتياط فكان اولى بالقول ولنكتف بهذا القدر من الكلام في هذه
المسئلة فانها اعظم المسايل الالهية وقد استقصينا فيها في ساير كتبنا
قال الشيخ واذا قيل له واحد يعني به موجود لا نظير له او موجود
لا جزء له فهذه التسمية يقع عليه من حيث اعتبار السلب قال المفسر
هذا هو الكلام في تفسير كونه تعا واحدا وله معنيان احدهما انه واحد
بمعنى انه ليس في الوجود موجود اخر يساويه في كونه واجب الوجود
والثاني انه واحد بمعنى انه في ذاته غير مركب من الاجزاء والابعاض
فالنقطة والوحدة لا يصدق عليها انه واحد بالمعنى الاول ويصدق
بالمعنى الثاني ولا شك ان كلا المفهومين سلب محض قال الشيخ
واذا قيل انه حق عنى ان وجوده لا يزول وان وجوده على ما يعتقد
فيه قال المفسر هذا هو الكلام في تفسير كونه تعا حقا واعلم ان الحق

هو الموجود والباطل هو المعدوم فلما كان اولى الموجودات بالوجود
هو واجب الوجود لا جرم كان احق الموجودات بكونه حقا هو
هو وكما انه في ذاته احق الاشياء باسم الحقية فكذلك اعتقاد وجوده
والاخبار عن وجوده احق الاعتقادات واحق الالفاظ بالحقية والصدقية
قال الشيخ واذا قيل انه حي عني به انه موجود لا يفسد وهو مع ذلك
دل على الاضافة لان معناه انه العالم الفاعل قال المفسر الحي هو
الدراك الفعال فكونه دراكا اشارة الى العلم وكونه فعالا اشارة
الى القدرة فلما ثبت في كونه عالما قادرا انه محض الاضافة وجب
ان يكون الحال في الحي كذلك وايضا قد يطلق لفظ الحي ويراد به
كونه باقيا على حالته الاولى كما يقال للشجرة التي بقيت على الصفة التي
لاجلها كانت مثمرة انها حية واذا بطلت عنها تلك الصفة يقال
انها ماتت ومنه قولهم لعمارة الاراضي احياء الموات وبهذا التقدير
يرجع الحياة الى عدم الفساد وهو سبحانه وتعالى احق الاشياء
بهذا المعنى فكان الحي في الحقيقة ليس الا هو ولهذا قال سبحانه هو
الحي الذي لا اله الا هو قال الشيخ واذا قيل خير محض عني به انه كامل
الوجود بري عن القوة والنقص فان شر كل شيء نقصه الخاص
به ويقال له خير لانه يؤتي كل شيء خيرورته وانه ينفع بالذات والوصال
وبعضها بالعرض والانفصال اعني بالوصال تاثيره وبالانفصال
احتباس تاثيره قال المفسر اعلم ان كون الشيء خيرا اما ان يكون
راجعا الى ذات الشيء والى افعاله وكذلك كونه شرا اما ان يكون
راجعا الى ذاته او الى افعاله اما الخيرية العايدة الى ذات الشيء فلا معنى

لها

لها الا ان كل كمال وجلال يمكن حصوله له فهو حاصل بالفعل والشر ما يقابله
ولا شك ان واجب الوجود كذلك لانا دللنا على انه واجب الوجود في
ذاته وفي جميع صفاته وفي جميع افعاله فلا كمال يمكن حصوله بالامكان العام
الا وهو حاصل له حصولا يمتنع زواله ازلا وابدا فكان خيرا محضا بهذا
الاعتبار واما الخيرية العايدة الى الافعال والاثار فمعناها اللذة والسرور
وما يكون وسيلة اليهما او الى احدهما وعند اضطربت العقول والالباب
بسبب ما يشاهدونه في هذا العالم من كثرة الالام وجواب الحكماء
عنه ان اللذة والمنفعة اكثر من الالم والمضرة وانما حصل هذا القدر
المرجوح من الالام لانه لا يمكن تحصيل تلك المنافع الراجحة الا مع هذه
المضار المرجوحة قالوا وترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
ولقايل ان يقول ان قولكم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل شر كثير
قضية حملية موضوعها هو قولنا ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل
ومحمولها قولنا شر كثير فان عنيتم بالشر الكثير الذي جعلتموه محمولا
هو انه ترك الخير الكثير فيصير محمول القضية عين موضوعها وهذا
الكلام لا فائدة فيه وان عنيتم بالشر الكثير الالم الكثير فيصير معنى
هذا الكلام ان ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل الم كثير ومعلوم
انه باطل لانه اذا لم يوجد شيء من هذه الاشياء لم يحصل الالم ولا لذة
ولا شقاوة ولا سعادة واعلم ان الكلام في هذا الباب ايضا طويل
فلنرجع الى تفسير الفاظ الكتاب اما قوله واذا قيل خير محض فيعني
به انه كامل الوجود بري عن القوة والنقص فان شر كل شيء نقصه
الخاص به فاعلم ان المراد منه تفسير الخيرية العايدة الى ذات الشيء

وصفاته واما قوله ويقال له خير لانه يوتى كل شئ خيره فاعلم
ان المراد منه تفسير الخيرية العايدة الى الافعال واما قوله وانه ينفع
بالذات والوصال ويضر بالعرض والانفصال فهو اشارة الى ما ذكرنا
من ان المقصود بالذات هو تحصيل الخيرات والمنافع الغالبة الراجحة
واما هذه الالام والشرور فهى انما صارت مقصودة لانها مغلوبة مرجوحة
ومع ذلك فهى من لوازم تلك الخيرات الغالبة وترك الخير الكثير لاجل
الشر القليل شر كثير فلا جرم صارت هذه الشرور مرادة بالعرض
والتبع واما قوله واعنى بالوصال تاثيره وبالانفصال احتباس تاثيره
فالمراد منه ان التاثير الاول المطلوب بالذات هو الخير واما ما يكون
من اللوازم التبعية لتلك التاثيرات التى تصير مانعة من وصول اثار
تلك التاثيرات الاول المطلوبة بالذات فتلك هى الشرور وهى
الداخلة فى القضاء الالهى بالعرض والتبع كما قررناه الفصل التاسع
فى تقرير المعاد الروحانى وفيه مسايل الاولى فى البحث عن ماهية
اللذة وحقيقتها قال الشيخ واذا كان كل مكمل مدرك يلتذ به المدرك
فهذه هو اللذة قال المفسر اثبات اللذات الروحانية والالام الروحانية
مشروط بالبحث عن حقيقة الالم واللذة فلهذا السبب شرع الشيخ
فى ذلك واعلم ان كل شئ يكمل شيئا اخر فادراك المستكمل لذلك
المكمل لا ينفك عن الالتذاذ واذا كان الامر كذلك وجب ان
يكون ذلك الادراك هو عين ذلك الالتذاذ ولما قرر الشيخ ذلك
قال فهذا هو اللذة والقايل ان يقول حاصل هذا الكلام انه متى
حصل ادراك المكمل فقد حصلت اللذة ومتى كان الامر كذلك

وجب

وجب ان يكون هذا الادراك عين هذا الالتذاذ لكن السؤال قايم
فى صغرى هذا القياس وفى كبراه اما الصغرى فلانا لا نسلم ان
ادراك المكمل لا ينفك عن اللذة فان المريض قد يعاف الطعام
اللذيذ ويشتهى الضار لا يقال ان هذه الحالة انما حصلت لقيام الخلط
العايق عن حصول هذا الالتذاذ لانا نقول المانع قد يمنع المقتضى
عن حصول اثره اما لا يمنع الشئ عند حصول نفسه فههنا لو قلتم
ان هذا الادراك يوجب اللذة لصح منكم ان تقولوا ان هذا الخلط
منع عن تاثير هذا الادراك فى حصول اللذة اما انتم تقولون ان هذا
الادراك عين هذه اللذة ثم ان هذا الادراك حاصل فى هذا الوقت
واللذة غير حاصلة فالقول بان قيام الخلط المخصوص عاق عن حصول
هذه اللذة غير معقول على هذا القول فان قالوا نحن لا نقول ان هذا
الادراك عين هذه اللذة بل نقول انه يوجب اللذة فنقول ان قلتم
هكذا فقط سقط دليلكم فانا نقول الموجب قد يتوقف تاثيره
فى اثره على شرط فلم لا يجوز ان يكون اقتضاء الادراك لحصول هذه
الحالة المسماة باللذة يتوقف على قيام البدن فعند فقدان البدن
لا يحصل هذه الحالة واما الكبرى وهى قوله لما كان كلما حصل هذا
الادراك فقد حصلت هذه اللذة علمنا ان هذا الادراك عين هذه
اللذة فنقول هذا ايضا باطل لانه لا يلزم من حصول الملازمة اليقينية
نفيا واثباتا حصول الوحدة الا ترى ان النوع وفصله الخاص به وخاصيته
الخاصة به ملازمة نفيا واثباتا مع حصول التغاير وكذلك احدى
الاضافتين ملازمة الاخرى نفيا واثباتا مع حصول التغاير واما

انتم فما بينتم هذه الملازمة الا في بعض الصور فاذا كانت الملازمة
اليقينية في الكل لا يوجب الوصلة فالملازمة المظنونة في البعض
كيف توجب الوحدة قال الشيخ وهو ادراك الملايم قال المفسر المراد
ذكر حد اللذة وهو انها ادراك الملايم ولقايل ان يقول هذا التعريف
مردود من وجوه الاول انه لا يجب في كل تصور ان يكون مكتسبا من
تصور اخر يتقدمه والا لزم اما الدور واما التسلسل وهما باطلان
بل يجب الانتهاء الى تصورات غنية عن التعريف واولى الاشيا بذلك
الامور التي ندركها بحواسنا او نجدها من انفسنا وجدانا بديهيا ونجد
التفرقة بينها وبين غيرها وجدانا بديهيا ولا شك ان اللذة والالم
من هذا الباب فكان الاشتغال بتعريف ماهيتهما عبثا الثاني وهو ان
تعريف الشي بما هو اخفى منه منتهى عنه في المنطق والعلم بكون
الالم الما وكون اللذة لذة امر حاصل للكل في بديهة العقل والحس فاما
ان الملايم ما هو وان ادراكه هل هو عين هذه الحالة المسماة باللذة
فامر مشكوك للكل فيكون هذا التعريف من باب تعريف الاظهر
بالاخفى وانه باطل الثالث ان المراد من الملايم ما يقوى حياتنا وصحتنا
بشرط ان يتصل بنا ويصير جزا من ابداننا فهذا معقول فانا نلتذ
باكل الطعام فانه يتصل بابداننا ويقوى مادة الحياة والصحة الا
ان على هذا التقدير لا يمكن ان يقال ان معرفة الله لذة او موجبة
للذة لانه متعال عن ان يتصل باحد بالذات وان كان المراد كل ما له
تاثير في قوة الحياة والصحة سواء كان مباينا او ملاقيا فهذا باطل
طردا وعكسا اما الطرد فلان الاجرام الفلكية والكوكبية هي الاسباب

الاصلية

صح

الاصلية لحدوث الحياة والصحة فوجب ان يكون الالتذاذ بادراكها
اقوى من الالتذاذ باكل الطعام اللذيذ والوقاع اللذيذ واما العكس
فما ذكرنا ان المريض قد يلتذ بما يضره واما اذا كان المراد من الملايم مفهوما
ثالثا فلا بد من بيانه قال الشيخ والملايم هو الفاضل بالقياس الى الشي
كالحلو عند الذوق والنور عند البصر والغلبة عند الغضب والرجا
عندهم والذكر عند الحفظ قال المفسر اراد ان يفسر الملايم فابدل هذا
اللفظ بلفظة اخرى وهي الفاضل وقد نهوا في المنطق في التعريفات
الحقيقية من الاقتصار على ابدال لفظ بلفظ ثم انه ذكر المثال لهذا
المعنى من فوق حسية والحاصل في هذا الباب انا اذا ادركنا هذه
الامور حصلت لنا لذة فاما ان يقطع بان هذه اللذة عين ذلك
الادراك وذلك الادراك موجبا لها او هذا الادراك شرط الايجاب
الموجب لها فكل ذلك مجهول غير معلوم المسئلة الثانية في اثبات
السعادة الروحانية قال الشيخ وهذه كلها نواقص الوجود فادراك
النفس الناطقة للحق الاول الذي هو المكمل الكل وجود بل المبدأ وهو
الذي هو الخير المحض الذ شي قال المفسر انه بين ان الفاضل عند القوة
الذايقة الحلو فلا جرم كان ادراك الحلاوة لذة والفاضل عند البصر هو
النور فلا جرم ابصار النور لذة وكذا القول في ساير القوى
التي ذكرناها فحصل منه ان ادراك الملايم الفاضل لذة فعند هذا وجب
ان يكون معرفة الله من اعظم اللذات ثم قال وهذه القوى
الحسية ناقصة في ادراكاتها ناقصة في مدركاتها والنفس
الناطقة اذا عرفت الحق سبحانه فهي كاملة في ادراكها كاملة

في مدركها فوجب ان يكون هذا الادراك اكمل لذة اما بيان ان هذه
القوى الحسية ناقصة في ادراكاتها فمن وجوه الاول ان القوى
الحساسة انما تدرك بالمماسة والمماسة لا يكون ملاقاة بالاسرواما
النفس الناطقة فانها لا تدرك بآلة جسمانية فصارت القوة
الادراكية كانها غاصت في ماهية المدرك بالكلية ولذلك فان
القوة الباصرة لا تدرك الا ظاهر المحسوس واما القوة العقلية فانها
تغوص في الباطن فتعرف الاجناس على اختلاف مراتبها والفصول
على اختلاف مراتبها وتميز حقيقة كل واحد منها عن الاخر والثاني
ان القوة الحساسة اذا ادركت شيئا عجزت في تلك الحالة عن ادراك
شيء اخر والقوة الناطقة اذا ادركت شيئا صارت عند ذلك اقوى
على ادراك ساير الاشياء والثالث ان القوة الحساسة تعرض
لها الاغلاط الكثيرة بسبب اختلاف امزجة الالات الجسمانية
والقوة العقلية لما لم يكن جسمانية لم تعرض لها الاغلاط بهذا السبب
فبهذا البيان ان ادراكات النفس الناطقة اشرف من ادراكات
القوى الحسية واما ان مدركات النفس الناطقة اشرف من مدركات
القوى الحسية فلان مدركات النفس الناطقة هي ذات واجب
الوجود وصفات جلاله واكرامه وكيفية تاثيره في تكوين العالم
الروحاني والعالم الجسماني ومن مدركات النفس الناطقة الملائكة
المقربون واختلاف درجاتهم ومراتبهم واما مدركات القوى
الحساسة فهي الكيفيات المحسوسة القائمة بهذه الاجسام المحدثة
والنباتية والحيوانية ومعلوم انه لا نسبة في الشرف بين هاتين

هاتين الدرجتين اذا عرفت هذا فنقول لما ثبت ان اللذة عبارة عن
ادراك الملايم وجب القطع بانه كلما كان الادراك اكمل وكان المدرك
اشرف ان يكون اللذة اقوى واعلى ولما ثبت ان ادراك النفس الناطقة
لحضرة جلال الله يكون اقوى اللذات واعلاها قال الشيخ واذا لم يلتذ
كذلك انفسنا او التذت لذة يسيرة فذلك الشواغل البدنية التي
كالامراض ولبعد المناسبة لعرق النفس في الطبيعة مثل المرضى
الذين لا يلتذون بالحلو ويتاذون فاذا زال العايق تمت اللذة بالحلو
وظهر التالم بالمر وهذا ايضا كالخدر الذي لا يحس بالم ولا لذة وكالذي
به بوليموس فانه جايع ولا يحس بالم الجوع فاذا زال العايق اشتد به
احساسه قال المفسر لسايل ان يسال فيقول ان كانت معرفة الله تعا
يقتضي هذه اللذة العظيمة فنحن في هذه الحياة الجسمانية يعرفه معرفة
بقدر الطاقة البشرية فلم لم يحصل هذه اللذة فاجاب عنه بان المقتضي
للذة قايم الا ان اللذة لم يحصل لان استعمال البدن بتدبير النفس عايق
عن حصول هذا الاثر والمقتضي قد يتخلف عنه الاثر لاجل قيام المانع
ثم ضرب لهذا امثلة ثلثة اولها المريض الذي يتادى بذوق الحلو فان
ادراك الحلاوة موجب اللذة الا انه لم يحصل اللذة ههنا لان الخلط
الحاصل الموجب لذلك المرض عايق عن حصول هذا الاثر وثانيها
ان العضو الخدر اذا احترق بالنار فانه لا يحس بالالم مع ان المقتضي
للالم قايم الا انه لم يحصل الاحساس فاذا زال هذا العايق حصل الحس
الشديد وثالثها المرض المسمى بوليموس وهو الانسان الذي يختل
مزاج فم معدته فلا يحس بالجوع البتة فان المقتضي لالم الجوع قايم وهو

تحلل الاجزاء البدنية الا ان سوء مزاج تم المعدة يمنع من حصول هذا
الاحساس فاذا زال هذا العايق حصل الاحساس فكذا ههنا
ولقائل ان يقول السؤالات على هذه الحجة كثيرة ذكرناها في كتاب
الملخص ونكتفي ههنا بالقليل منه فنقول اتقولون ان هذا الادراك
عين هذه اللذة ام تقولون هذا الادراك يوجب هذه اللذة والاول
باطل لان الادراك حاصل قبل الموت واللذة غير حاصلة قبل الموت
فوجب ان لا يكون الادراك هو عين اللذة والعذر الذي ذكرتموه
وهو قيام المانع فهو في هذا المقام باطل لانه يجوز ان يكون المقتضي
قايما الا ان المانع يمنعه من ايجاب الاثر فهذا معقول فاما ان يقال ان
الشي يكون حاصلا ثم المانع يمنع من حصوله حال كونه حاصلا فهذا
لا يقوله عاقل فثبت ان هذا العذر انما يتم اذا اعترفتم بان هذا الادراك
ليس عين اللذة بل هو امر يوجب اللذة الا انا نقول ان على هذا التقدير
يسقط هذا الدليل وبيانه من وجهين الاول ان القوى المدركة مختلفة
بالماهيات والادراكات ايضا مختلفة بالماهيات والاشيا المختلفة
بالماهية لا يجب استواؤها في الاحكام فلم يلزم من كون الادراكات
الحسية موجبة للذة كون الادراكات العقلية موجبة للذة الثاني
هب ان الادراكات العقلية موجبة للذة لكن كون المقتضي موجبا
للاثر قد يكون موقوفا على شرط فلم لا يجوز ان يقال كون الادراكات
العقلية موجبة للذة موقوفة على حصول الالات البدنية فعند
فقدان هذه الالات يبطل الشرط فلا جرم لم يحصل المشروط ة
والاقرب عندي في تقرير هذا الباب ان يقال الاستقراء دل على

على ان الكمال محبوب لذاته واذا كان كذلك لزم ان يقال ان الشي
كلما كان اشد كمالا كان اولى بالمحبوبية واكمل الاشياء هو الحق سبحانه
فكان هو اولى بالمحبوبية وادراك المحبوب من حيث هو محبوب
يوجب اللذة فلما كان ادراك النفس الناطقة للحق سبحانه اكمل من ادراك
القوى الجسمانية لمدركاتها وكان الحق سبحانه وتعالى اكمل الموجودات
وجب ان يكون اللذة الحاصلة من ادراكه اكمل من ساير اللذات والسؤالان
اللذان ذكرناهما وان كان قد يتخيل بقاؤهما على هذه الطريقة لكنه يمكن
الجواب عنهما ههنا بوجوه لا يمكن ذكرها في تلك الطريقة المسئلة
الثالثة في اثبات الشقاوة الروحانية قال الشيخ وكذلك فقدان
النفس الناطقة الملاحظة كماله من مولمات جوهره لان فقدان
كل قوة فعلها الخاص بها من مولماتها اذا كانت تدرك الفقد فال
المفتقر لما بين فيما سبق ان معرفة الحق سبحانه وتعالى توجب اللذة
العظيمة قال في هذا الموضع ان فقدان هذه المعرفة سبب للالم
العظيم واحتج بقوله ان فقد كل قوة فعلها الخاص بها من مولماتها
وهذا اعادة المطلوب بعبارة اخرى فيكون الاستدلال به على
اثبات المطلوب اثباتا للشي بنفسه وانه باطل واما قوله اذا كانت
تدرك الفقد فاعلم ان هذا كالاعتراف بان فقدان معرفة الله
لا يوجب الالم مطلقا بل انما يوجب الالم اذا حصل العلم بحصول
ذلك الفقدان وتقريره ان المعرفة كمال للنفس الناطقة فاذا
حصل فقدانها فقد حصل العلم بفقدان الكمال ومتى حصل العلم
بفقدان الكمال فقد حصل الم الروح والدليل عليه الاستقرا الظاهر

هذا اقصى ما يمكن ان يقال فى تقرير هذا الموضع ولقايل ان يقول
انكم تسلمون ان النفس الخالية عن العقايد الحقة والباطلة غير
متالمة انما الذى تدعونه ان النفس الموصوفة بالعقايد الباطلة
هى المتالمة فنقول هذه النفس بعد المفارقة اما ان يعلم كونها
مخطئة فى تلك العقايد اولا تعلم فان علمت كونها مخطئة فى تلك
العقايد لم يبق معها تلك العقايد لانه متى حصل الشعور بكون
هذا الاعتقاد خطا باطلا لم يبق ذلك الاعتقاد واما ان لم تعلم
كونها مخطئة فى تلك العقايد لم يحصل لها شعور بكونها فاقدة
للعقايد الحقة فوجب ان لا يحصل لها تالم بسبب فقدان العقايد
الحقة قال الشيخ لكن البدن هو الشاغل عن الاحساس بالم هذا
الفقد او بالم وجود مضاد الحق مثل ما يجد من الالم بذوق مضاد
الخلود فاذا زال البدن اشتدت لذة الواجد وعظم الم الفاقد
اشتدادا لا يقاس الى حال التذاذ بحلو وتالم بمر قال المفسر السؤال
الذى ذكره فى اللذة العقلية اعاده فى الالم العقلى وهو انه ان كان
فقد معرفة الله تعالى وحصول العقايد الباطلة يوجب هذا الالم
الشديد فلم لا يجد صاحب العقايد الباطلة هذا الالم فاجاب عنه
ايضا بذلك الجواب وهو ان المقتضى للالم قايم الا انه لم يحصل الالم
لان اشتغال النفس بتدبير البدن عايق عن الاحساس بذلك
وتقريره عين ما تقدم فى ذلك الموضع المسئلة الرابعة فى ضبط
المعرفة التى بها يكمل السعادة الانسانية وهى اخر الكتاب
قال الشيخ والسعادة هى الانقطاع بالجملة عن ملاحظة هذه

هذه الخسايس ووقف النظر على جلال الحق الاول ومطالعته
مطالعة عقلية والاطلاع على ان الكل من قبله ليكون صورة الكل
متصورة فى النفس الناطقة يلحظها وهى مشاهدة ذات الاحد
الحق من غير فتور ولا انقطاع مشاهدة عقلية والحق ولى تسهيل
سبيلنا اليها بحوله وقوته انه سميع مجيب قال المفسر الانسان
يشارك النبات والحيوان باكله وشربه ووقاعه ويشارك ساير
الحيوانات بشهوته وغضبه وحبه للاستعلاء ويمتاز عنها باسرها
فى كونه عارفا لحقايق الاشياء محيطا بها مطلعا عليها وبداية العقول
السليمة شاهدة بان الانسان اشرف من الجماد والنبات والحيوان
فاذا كان هو اشرف من غيره بكونه انسانا وهو انما كان انسانا
بهذه المعرفة وجب ان يكون هذا العرفان اشرف مما عداه واذا
عرفت هذا فنقول اما معرفة هذه الجسمانيات على سبيل الجزئية
فخسيسة لان احوال الجسمانيات زايلة ومتى كانت زايلة كان
العلم بها زايلا والكمال الذى يكون على شرف الزوال يكون خسيسا
وايضا فشرف العلم بشرف المعلوم فكلما كان المعلوم اشرف
كان العلم به اشرف والحق سبحانه وتعالى اشرف المعلومات
فيكون معرفته اشرف المعارف الا ان هذه المعارف الالهية انما
تقوى عند خلو النفس عن الالتفات الى ما سواها فاما اذا التفت
الى ما سواها فبقدر التفاتها الى ما سواها تضعف تلك الالهية
فى الجلا والاشراق واللمعان وهذه احوال لا سبيل الى الوصول
اليها الا بالتجربة والامتحان واذا عرفت ذلك ثبت ان اول

مراتب السعادة الانسانية الانقطاع بالجملة من ملاحظة هذه
الخسايس واما اخر مراتب هذه السعادة وغايتها فهو وقف
النظر على جلال الحق الاول هو انه ثبت ان عقول الخلق قاصرة
عن معرفة كنه حقيقة الحق سبحانه بل لا معلوم عندهم من الحق
الا السلوب والاضافات اما السلوب فاليها الاشارة بالجلال
واما الاضافات فاليها الاشارة بقوله والاكرام والاطلاع على ان
الكل من قبله وعند هذا فالنفس تصير سعيدة كاملة قدسية
الجوهر نورانية العنصر بسبب عرفان هذا الجلال والاكرام ونعم
ما فعل ههنا حيث قدم معرفة الجلال على معرفة الاكرام ليكون
ذلك مطابقا للمشار اليه في الكتاب الكريم حيث قال تبارك
اسم ربك ذي الجلال والاكرام ثم انه لما بين ان العلم الذي
يوجب السعادة هو علم العبد بان الحق سبحانه ذو الجلال
والاكرام بين الوجه في كون هذا العلم موجبا لهذه السعادة تعالى
ليكون صورة الكل متصورة في النفس الناطقة تلحظها وهي
مشاهدة ذات الاحد الحق سبحانه من غير فتور ولا انقطاع له
مشاهدة عقلية وهذه كلمات شريفة ومعانيها ظاهرة ولما
ذكر ذلك ختم الكلام بقوله والحق ولي تسهيل سبيلنا اليها انه
سميع مجيب والاولى ان نختم هذا الكتاب بدعاء مأثور عن
بعض الصالحين وهو ذو النون المصري رحمه الله الهي ستري
لديك مكشوف وانا اليك ملهوف دا او حشني الذنب
آنسني ذكرك علما بان ازمة الامور بيدك وان مصدرها عن

سكت

عن قضائك وقدرك الهي من اولى بالذل والتقصير مني
وقد خلقتني ضعيفا ومن اولى بالعفو منك وعلمك في سابق
امرك بي محيط اطعتك باذنك والمنة لك علي وعصيتك
بعلمك والحجة لك فاسئلك بوجوب رحمتك وانقطاع
حجتي وبفقري اليك وغناك عني ان تغفر لي
خطيئتي يوم الدين وان لا تجعلني من الهالكين
يا اكرم الاكرمين وارحم الراحمين
والصلوة على سيد المرسلين
وعلى جميع انبيائه ورسله
أجمعين

حسبي الله وحده
من الكتب التي وقفها الفقير
إلى آلاء ربه ذي المواهب
محمد المدعو بين الصدور براغب
١٧٥ وكفى عبده